

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira

**A “PORTA ABERTA DA LEI” COMO DECORRÊNCIA NILISTA DA  
CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO DIREITO: ABORDAGEM A PARTIR DE  
FRIEDRICH NIETZSCHE**

FLORIANÓPOLIS  
2005

CLÓVIS EDUARDO MALINVERNI DA SILVEIRA

**A “PORTA ABERTA DA LEI” COMO DECORRÊNCIA NILISTA DA  
CONTITUIÇÃO DOGMÁTICA DIREITO: ABORDAGEM A PARTIR DE FRIEDRICH  
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
à obtenção do grau de Mestre em Direito,  
Curso de Pós-Graduação em Direito,  
Departamento de Direito, Centro de Ciências  
Jurídicas, Universidade Federal de Santa  
Catarina.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Jeanine Nicolazzi Philippi

FLORIANÓPOLIS  
2005

## DEDICATÓRIA

Dedico...

Aos meus pais, Vanda e Roque, a quem devo muito,  
aos avós Olívia, Vanda, Júlio e Clóvis, por quem tenho imenso apreço,  
ao Ju e a Gabi, manos queridos,  
à Carolina, esse diamante,  
a todos os amigos,  
aos melhores amigos, tão importantes,  
à professora Jeanine, que tenho como exemplo,  
ao professor Christian, com quem muito aprendi...

## AGRADECIMENTO

Agradeço a todas as pessoas de raras virtudes que colaboram para a realização deste trabalho, quer mediante apoio material ou psicológico, mediante confiança, carinho e reconhecimento, discutindo assuntos relativos ao tema, ouvindo minhas reflexões ora lúcidas, ora confusas, ou simplesmente estando por perto e fazendo de cada dia algo marcante...

Agradeço, é claro, àqueles que discordaram dos argumentos defendidos neste trabalho, aumentando seu valor, em um sentido bem nietzscheano...

*“Este, agora, é o meu caminho; onde está o vosso?”  
assim respondia eu aos que me perguntavam sobre “o caminho”. Porque “o caminho” não existe!*

This document has been created with a DEMO version of PDF Create Convert  
([http://www.equinox-software.com/products/pdf\\_create\\_convert.html](http://www.equinox-software.com/products/pdf_create_convert.html))  
To remove this message please register.

## SUMÁRIO

## RESUMO

Discute, com base na filosofia de Friedrich Nietzsche, o problema da perda da função da lei enquanto regra ou enunciado dotado de força que garanta sua realização. Identifica o problema da insegurança e da instabilidade jurídica com o “niilismo passivo” ou cansaço, falta de meta e incapacidade humana de instaurar valores. Interpreta o niilismo jurídico como decorrência da constituição dogmática do ordenamento, ou seja, do fato de o direito ter sido, historicamente, estruturado e justificado sob bases transcendentais. Estuda a lógica da transcendência no direito, investigando os conceitos “liberdade”, “igualdade perante a lei” e “responsabilidade”, que culminam no “sujeito de direito”, expressão da submissão incondicional do ser humano à lei mediante a fé cega e o hábito. Apresenta a visão do direito como ideal ascético, ressaltando a tendência de todo ideal de levar ao niilismo passivo, em vista do desgaste dos discursos que justificam aquela estrutura conceitual. Alerta para a incompatibilidade entre a estrutura transcendente do direito e a realização dos seus objetivos declarados, quais sejam, a garantia da harmonia social e a segurança quanto à vigência de um conjunto sólido de valores que orientem positivamente o corpo social. Demonstra especial preocupação com a incapacidade social e individual de instituição de metas vivificantes e com a destruição quase irreversível do meio ambiente.

Palavras-chave: Filosofia do direito; Direito; Filosofia, Nietzsche, niilismo; Agamben; ideal; homo sacer; ascetismo; justiça.

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho, a partir da obra de Friedrich Nietzsche, aborda o problema da “porta aberta da lei” como decorrência niilista da constituição dogmática do ordenamento jurídico, ou seja, do fato de o direito ter sido, historicamente, estruturado e justificado sob bases transcendentais.

A “porta aberta da lei” é uma imagem criada por Kafka, em “O Processo”. Dizer que a porta da lei encontra-se aberta, nos limites do presente trabalho, significa que ela não regula, não limita, não exerce sua função; pois “lei”, genericamente, é uma regra ou enunciado dotado de necessidade, é dizer, acompanhado de uma força que garanta sua realização. Parte-se da preocupação com a insegurança jurídica, da sensação de que o direito, que quer possibilitar a coexistência dos homens, não proporciona um mínimo de harmonia social nem representa um conjunto sólido de valores e de que a sociedade parece não possuir uma meta, um objetivo conjunto que justifique sua continuidade. Parte-se, enfim, da preocupação com o “desaparecimento quase completo dos valores” ou significações relacionadas à sobrevivência do sistema; pois é quase inútil, por exemplo, recorrer ao auxílio do ordenamento para evitar a destruição quase irreversível do meio ambiente ou esperar um consenso jurídico sobre a interpretação de qualquer dispositivo legal.



O mencionado problema será abordado, neste trabalho, como sintoma de um niilismo: momento histórico em que o ser humano se encontra cansado, abatido, apático, aparentemente incapaz de se auto-afirmar, auto-renovar, auto-instituir, incapaz, pois, de conferir significados ou sentidos positivos à existência, estabelecer metas e criar direitos. A vigência do sistema jurídico e a submissão do indivíduo ao império da lei, por outro lado, possuem justificação transcendente, como atestam a estrutura dogmática do ordenamento e os conceitos de liberdade do arbítrio, de igualdade perante a lei e de responsabilidade. A hipótese a ser demonstrada, então, é a de que justamente esta estrutura dogmática leva a um niilismo, expresso na vigência de uma lei sem “confins fixos” e em um sentimento de insegurança e apatia com relação aos padrões de comportamento social.

Em que pese a vasta literatura sobre a filosofia de Nietzsche, em torno de temas como a moral, a subjetividade e a tragédia, nenhuma destas obras parece delimitar o mesmo tema. A obra mais assemelhada provavelmente, é a de Eduardo Rezende Melo, “Nietzsche e a Justiça” que, minuciosamente, articula o tema da justiça em todas as obras do filósofo, em seus inúmeros significados. O presente trabalho, contudo, não intenta abordar o tema do direito panoramicamente, em todas suas articulações possíveis, mas trata especificamente de apresentar uma visão crítica do direito enquanto instituição niilista: trata-se da insegurança jurídica, da apatia com relação às normas e valores sociais, da excessiva amplitude de interpretação e aplicação das normas e princípios vigentes, a mencionada “porta aberta” que retira da lei todo seu significado e solidez. O objetivo deste estudo, pois, é vincular graves problemas contemporâneos do direito à sua estrutura dogmática, sugerindo que a insistência nas fundamentações e justificações transcendentais produz a falência dos padrões valorativos e do

desejo de instaurá-los.

A escolha do suporte nietzscheano para abordar essa temática é óbvia. Nietzsche, para Fábio Kothe, foi o precursor de tudo o que se tornou relevante no século XX, criticou a “industrialização da cultura” e os erros filosóficos tanto do socialismo como do capitalismo, denunciou a “crise ética” dos últimos séculos além de prever o advento das guerras mundiais, das guerras religiosas e dos conflitos raciais contemporâneos. Um dos pontos nodais de sua filosofia, através do qual mergulhou nas raízes da cultura vigente, é seguramente o problema do niilismo, da falência dos significados instituídos e da incapacidade de criação de outros sentidos que justifiquem a vida; quer-se, pois, interpretar neste trabalho a estrutura do direito contemporâneo como sendo uma das faces ou sintomas do cansaço, aversão e impotência do ser humano moderno, no sentido que Nietzsche confere a esses termos. Poder-se-á falar, então de um “cansaço” do direito atual, ou melhor, de um cansaço do ser humano em produzir valores e padrões de comportamento sociais.

Nos mais diversos contextos, Nietzsche denuncia a pretensão que há no desejo humano de conhecer a verdade, de decifrar a natureza, de estabelecer estreitas conexões com supostas “essências” ou “fundamentos”. O problema do conhecimento é recorrente na filosofia nietzscheana e fundamental tanto por suas implicações diretas como por constituir um valioso instrumental que aponta para outros pensamentos. O primeiro segmento deste trabalho trata de estudar o perspectivismo nietzscheano em oposição ao “sujeito de conhecimento” da tradição metafísica. Pretende-se, nessa etapa, demonstrar que o valor de um saber, segundo a ótica nietzscheana, não está vinculado ao seu parentesco com a verdade mas que, pelo contrário, é nociva por princípio toda forma de conhecimento ou estrutura que se sustenta no “ideal”, na

lógica do “mundo verdadeiro” como ponto de apoio para um julgamento pretensamente privilegiado.

No segundo momento do primeiro capítulo, será abordada a temática do mundo enquanto “vontade de poder” e da vida enquanto discussão de gostos, que possibilita considerar o surgimento da sociedade e da lei como imposição de valores através do uso da linguagem. O conceito “vontade de poder”, recusando toda transcendência, interpreta a vida como dança, como jogo de interpretação entre perspectivas – forças que “tentam” constantemente vencer, opor, superar, resistir, incorporar, assimilar outras, atuando seu potencial. Pode-se, a partir daí, compreender como a imposição de um ordenamento valorativo permite a formação da sociedade e como, com a cristalização do hábito, este ato, que é de violência, assume estrutura dogmática, caráter formal, solene e transcendente. O primeiro capítulo (seção 2) do presente trabalho, pois, trata da constituição da ordem social com a delimitação arbitrária de um universo valorativo através da lei e da sua sacralização mediante a fê e o hábito.

No segundo capítulo será abordada inicialmente a fundamentação transcendente do direito: como os conceitos “sujeito de direito”, “livre-arbítrio” e “responsabilidade” servem ao propósito da sacralização da obediência. Em um segundo momento, a análise do “campo” como matriz oculta do espaço biopolítico, na obra de Agambem, serve como contraponto ao tema da submissão em Nietzsche: enquanto as leis se proliferam de forma alucinante, para regular os mais fatos da vida, os seres humanos são facilmente privados de seus mais elementares direitos, como se isso não dissesse respeito ao ordenamento jurídico, até o ponto em que os mais horrendos atos contra a vida deixem de se apresentar como delitos. A sede de lucros e o padrão de consumo nocivos tornam o meio ambiente uma fonte inesgotável de recursos e evacuação de

rejeitos e se colocam acima de quaisquer outros valores ou méritos. Com o “jeitinho”, forma brasileira de obter privilégios pessoais e irresponsabilidade generalizada dos indivíduos e do poder público afigura-se a completa indistinção entre direito e fato. A lei deixa de representar algo que regula *a priori* todas as situações factuais para identifica-se com o desejo ou conveniência pessoal de indivíduos e entidades privilegiadas, disseminadas pelo corpo social. Formulam-se, então, questionamentos mais precisos: por que o direito atual não traz segurança conforme seu objetivo declarado e qual a relação entre esse problema e a estruturação do ordenamento segundo um modo de pensar metafísico? Como pensar essa questão a partir de Nietzsche? Consoante que critérios poderiam ser avaliados tais problemas?

A última parte do segundo capítulo debate o critério nietzscheano de avaliação dos valores. Se não existem valores em si, os valores devem ser tomados enquanto “sintomas”; deve-se perguntar o que representam para a vida, na vida, em relação à vida. Se “viver” significa, “continuamente afastar de si algo que quer morrer” então é necessário ser “cruel e implacável” com “tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”. Um ordenamento de valores “valioso” é aquele que consegue afirmar a vida, que é “vivificante”, ou seja, que constitui uma garantia de futuro. Esse critério permite criticar a forma atual de pensar as questões do direito e do justo: pois o ordenamento jurídico vigente, em que pese a promessa de garantia da harmonia social, dignidade, segurança e felicidade de todos, não constitui uma garantia de futuro. As relações jurídicas de hoje não possuem estabilidade, vive-se em um estado de “campo”, utilizando a análise de Agamben, em que lei e fato são momentos indistinguíveis e a vida é sujeita a matabilidade incondicionada. A sociedade desintegra-se, no sentido de que os indivíduos não parecem mais perseguir metas comuns e o meio ambiente é degradado em

velocidade nunca antes presenciada, de forma que se encontra ameaçada a própria existência das futuras gerações. Se a pretensa tarefa do direito “harmonizar” as relações sociais, pode-se concluir pela sua quase absoluta ineficácia.

O último capítulo, portanto, irá tratar do direito contemporâneo como estágio niilista da cultura e buscar estudar em que medida esse “niilismo” está vinculado à fundamentação transcendente do direito. A primeira parte trata da genealogia da moral, do castigo de Nietzsche, investigando como a interiorização da crueldade produz o ideal ascético. Essa investigação permite concluir que diferentes noções de direito correspondem a diversos períodos históricos e estão vinculadas aos modos preponderantes de valoração de uma sociedade. Mais especificamente, os significados e finalidades das palavras “direito” e “justiça” oscilam conforme *o status* da “luta milenar” entre as duas posturas mencionadas por Nietzsche, a afirmadora (moral nobre) e a reativa (moral escrava).

Em um segundo momento, examina-se mais detidamente a relação entre direito e ideal ascético, abordando as causas e efeitos práticos do significado histórico assumido pelas expressões “direito” e “justiça” em uma época de predomínio de uma moral escrava, como supõe Nietzsche. Pretende-se, neste momento, debater como o direito, enquanto ordem instituída de uma vez por todas, único sentido autorizado de regulação das relações sociais, vincula-se à interiorização da agressividade humana, dos instintos inerentes ao processo medição, avaliação e recriação da realidade. Discute-se então em que medida o direito, enquanto ideal, representa uma atrofia da atividade criadora, ou da capacidade da vida de se renovar, características de um “instinto de decadência”.

Por fim, no último segmento do último capítulo, investiga-se mais detidamente a relação

entre niilismo e ideal: como dois estados aparentemente contrapostos representam, em Nietzsche, duas faces de um mesmo fenômeno. O direito, então, é analisado simultaneamente enquanto ideal ascético e enquanto niilismo passivo. Esta correlação, pretende-se demonstrar, fornece valiosos argumentos explicativos de alguns dos principais problemas contemporâneos relacionados à justiça. A “porta aberta da lei”, especialmente, pode ser atribuída à vigência do modo de pensar dogmático e transcendente do ordenamento? A tentativa de resposta a essa questão é o ponto de convergência do conjunto de argumentações e análises que compõe o presente texto.

## **CAPÍTULO 2. A CONSTITUIÇÃO DA ORDEM SOCIAL: A DELIMITAÇÃO ARBITRÁRIA DE UM UNIVERSO VALORATIVO ATRAVÉS DA LEI E SUA SACRALIZAÇÃO MEDIANTE “FÉ”.**

### **2.1. o perspectivismo nietzscheano em oposição ao “sujeito de conhecimento” da tradição metafísica**

No escrito “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral” Nietzsche designa “patética” a atitude de se tomar o intelecto “como se os gonços do mundo girassem nele”, como se fosse possível conceber para além da vida humana. É ambição e desejo secreto do ser humano arranjar tudo em função de si próprio: sob esse impulso ele considerou a natureza cognoscível, moldou-a segundo uma medida humana de tempo e de espaço e, para alimentar seus sonhos de pensador, considerou-se nada menos do que o “decifrador do mundo”. Se pudesse se comunicar com uma mosca, porém, perceberia que “também ela bóia no ar com esse *páthos*,” sentindo-se “o centro voante do mundo”.

Em forma de parábola, Nietzsche afirma que o conhecimento foi inventado por certos animais inteligentes, em um dado momento, em “algum remoto rincão do universo cintilante

que se derrama em um sem-número de sistemas solares “. Esse texto é retomado por Foucault, com destaque para a análise do termo alemão *Erfindung*, que pode ser traduzido por “invenção”. Quando Nietzsche utiliza o termo “invenção”, segundo Foucault, usa-o intencionalmente e em oposição a *Ursprung* – palavra usada com frequência em textos filósofos que pode ser reduzida por “origem”. A intenção de Nietzsche é afirmar que o conhecimento não possui uma “origem”, no sentido solene e transcendente que geralmente se dá, mas que foi “inventado”, fabricado pelo homem e que, portanto, não está inscrito na natureza humana ou na essência das coisas, não existe desde sempre. O conhecimento, assim como uma religião, é algo localizável no tempo e no espaço, algo nascido de uma *Erfindung*, de uma “invenção”.

Foucault argumenta que Nietzsche promoveu uma grande ruptura com a tradição da filosofia ocidental, não por sustentar que o conhecimento esteja “limitado no homem por um certo número de condições, derivadas da natureza humana, do corpo humano ou da própria estrutura do conhecimento”, mas por afirmar que ele não possui qualquer afinidade, elo ou relação de parentesco com o mundo a conhecer, que não há uma natureza ou essência do conhecimento nem se pode falar em condições universais do saber. Neste sentido, o conhecimento seria tão somente um resultado “histórico e pontual” das condições de existência de uma determinada época. Essa análise de Foucault serve como síntese do que se pretende estabelecer, aqui, como ponto de partida: a idéia de que o conhecimento, do ponto de vista nietzscheano, é “obrigatoriamente parcial, obliquo, perspectivo”.

A tradição a que Nietzsche se opõe, ao tratar da questão da verdade e do conhecimento, é aquela da filosofia ocidental que parte do pressuposto de que a natureza é cognoscível, ainda que não por completo. Considerar a existência de limites para o intelecto, porém, ainda não



significa questionar a premissa de que as “coisas a conhecer” e o próprio conhecimento estão em “relação de continuidade”; ao contrário, significa fortalecê-la. O que assegura a validade da premissa, o que a torna intocável, é o apelo à divindade: a existência de Deus ou figura equivalente assegura, nos sistemas filosóficos, o princípio de “harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer”, legitima a idéia de que o conhecimento é “fundado em verdade”.

Pode-se mencionar, como exemplo, o pensamento vastamente influente de Descartes. Na busca pelo conhecimento verdadeiro, Descartes rejeitou todas as opiniões que tinham entrado em seu espírito até então, partindo do pressuposto de que não passavam de ilusões. Afinal, em princípio, nada havia que diferenciasse as experiências sensíveis dos sonhos. Percebeu então que, se estava a considerar que tudo era falso, podia ao menos ter certeza de que pensava. Uma vez que pensava, podia ter certeza de que existia, pois “para pensar é necessário existir”. Imaginou ser uma “substância cuja essência consiste no pensar”, uma substância que não era totalmente perfeita, porque tinha dúvidas. Se, apesar das dúvidas, tinha aprendido a pensar em algo perfeito, certamente essa idéia de perfeição havia sido colocada nele por uma natureza perfeita. Assim, Descartes demonstrou racionalmente a existência de Deus.

A noção de um ser perfeito e infinito, para o autor, assegura que as idéias que concebidas clara e distintamente são reais. De Deus provém as leis da natureza, que podem ser observadas em tudo que existe ou se faz no mundo porque estão impressas na alma. O ser humano, ao contrário dos animais, é um ser racional: pode conhecer as leis da natureza e, assim, aprender a “bem julgar” e “distinguir o verdadeiro do falso”. A razão é o que há de mais bem partilhado no mundo, existe inteiramente em cada ser humano e permite o acesso à verdade, ao conhecimento seguro. Isso não impede a diversidade de opiniões, uma vez que “não é suficiente ter o espírito

bom, o principal é aplicá-lo bem”. Alguns utilizam melhor a razão e, por isso, conduzem seus pensamentos pelas vias corretas. Daí a importância do método na descoberta da verdade. Finalizando seu “Discurso do método”, o filósofo concluiu que, para que não se peque contra a lei divina que obriga a cada um buscar o bem geral, o conhecimento adquirido pelo método deve ser empregado em uma prática útil à vida que torne os homens “senhores e possuidores da natureza”.

Opondo-se à tradição, Nietzsche questiona o fundamento transcendente na filosofia, avalia o impacto da idéia de Deus na história do conhecimento. Diz-se incrédulo e ateu, mas sem aquela “amargura e paixão do abandonado” que “da descrença fabrica uma crença”, e sim no sentido de permanecer “frio” ante a visão de que o mundo não obedece a uma ordem divina nem segue necessariamente padrões racionais, humanos ou morais. Em “Ecce Homo”, o autor sintetiza essa sua predisposição dizendo que não procura refutar ideais, mas “por luvas” diante deles. Considera que faz parte de sua inteligência não refletir acerca de “problemas que não o são”, problemas “irrelevantes” como as noções de “Deus”, “imortalidade da alma”, “salvação” e “além”, enfim, ideais de todo gênero – ideais que têm por trás de si uma longa história de imundícies, hipocrisias, baixeza, ressentimento e vingança. “Deus”, para ele, não é um problema sério, mas uma “resposta grosseira”, uma “indelicadeza” com qualquer pensador. Propõe-se, em vista disso, a utilizar seu tempo com assuntos verdadeiramente importantes, assuntos próximos como a alimentação.

Ao se opor à noção de Deus, Nietzsche quer questionar a idéia de uma razão universal como substância ou causa do mundo. Admitir que a natureza não segue padrões lógicos, racionais ou humanos é um pressuposto para se afirmar que não existe o “conhecimento”

enquanto acesso privilegiado à verdade. Em “A Gaia Ciência”, o autor dá seu ponto de vista sobre o caráter mundo, afirmando inicialmente que ele não é um ser vivo, uma vez que o elemento orgânico no universo é uma variedade tardia, rara e acidental daquilo que está morto. Se ele não é um organismo, tampouco se assemelha a uma máquina: não foi construído nem possui função ou objetivo. Enfim, a ordem astral que se vê no movimento cíclico dos astros vizinhos ao planeta Terra é uma exceção no universo e a formação dos elementos orgânicos é a exceção entre as exceções.

Nietzsche afirma que o caráter do mundo é o “caos” mas, simultaneamente, faz uma ressalva que pode impedir grandes mal-entendidos. Ao imaginar um “caos por toda a eternidade” os pensadores implicitamente promovem uma censura como se, para sua frustração e de seus “antropomorfismos estéticos”, a própria desordem fosse uma essência, como se alguém houvesse previamente determinado a desordem. Julga-se o mundo a partir da razão de forma que os supostos “lances infelizes” aparecem como a regra geral, mas a expressão “lance infeliz” já é antropomórfica, já implica em um censurar, em um julgamento da existência. Quando Nietzsche diz “caos”, diz em outro sentido. Quer expressar que não se pode censurar ou louvar o universo, que ele é alheio a qualquer valor atribuído pelo homem, que “não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos ou morais”. Se não se lhe pode atribuir um caráter de insensibilidade e falta de razão, igualmente não se lhe pode conferir um caráter oposto disso. O universo não é belo nem feio, nem perfeito nem imperfeito. Não quer se tornar algo, não conhece um “impulso de autoconservação” ou qualquer outro impulso, não conhece propósitos bem como não conhece leis: “não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida”.

Dizer “acaso” (ou mesmo “caos” na acepção de “desordem”, o que não corresponde ao pensamento nietzscheano) significa censurar a existência por não imitar o humano, por não ser lógica e racional segundo os padrões do intelecto; significa atribuir ao todo um propósito e uma lei, ainda que a lei da desordem, como se uma divindade ou providência maligna houvesse determinado por toda a eternidade a ausência necessária de razão e sentido das coisas. A idéia de uma ausência de razão como essência, tanto quanto a idéia de uma razão enquanto lei universal ou de uma substância ou essência que dure eternamente são, para Nietzsche, “sombras de deus” que continuam obscurecendo a vista humana: “quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”.

Sobre este tema se faz de grande valor a menção ao texto do jovem Nietzsche sobre os filósofos pré-socráticos, cuja espinha dorsal é o estudo de Heráclito. Não se pretende discutir o valor ou a qualidade da interpretação feita por Nietzsche, nem se quer abordar de qualquer forma o pensamento de Heráclito. A contribuição do referido texto para o presente trabalho se deve ao fato de que, ao interpretar os escritos do filósofo grego, Nietzsche evidenciava alguns dos pontos fundamentais do seu próprio pensamento, como ele próprio admitiria mais tarde. O primeiro desses pontos é a negação a respeito da dualidade dos mundos, do pressuposto recorrente na história da filosofia de que há um mundo verdadeiro, metafísico, e um mundo físico, da aparência. Em segundo lugar, Nietzsche nega “o ser”, e afirma um mundo no qual nada há de permanente ou indestrutível, de rígido ou acabado (isso, vale insistir, sem lhe atribuir um caráter de desordem).

O que sustenta, em primeiro lugar, as noções de “verdade” e “conhecimento-em-si” é o

que Nietzsche chama de o “preconceito dos preconceitos”: a crença que distingue um “mundo verdadeiro” de um “mundo aparente”. É o “preconceito dos preconceitos” porque o ser humano não possui categorias para tal distinção, porque não possui nenhum órgão cognitivo para identificar o que seria um “mundo verdadeiro”. Os argumentos utilizados para designar como “mundo aparente” o único mundo conhecido (o mundo efetivo, este em que se vive) apenas conseguem fundamentar sua realidade. Outro tipo de realidade, o suposto “mundo verdadeiro”, construído a partir da contradição com o mundo efetivo, é “absolutamente indemonstrável”, é “uma ilusão ótica de ordem moral”, algo acrescido à realidade de forma mendaz.

Aqui, mais uma vez, “a antítese é a porta estreita que o erro mais gosta de usar para se introduzir na verdade”. Nos primórdios da cultura, durante milênios, o homem interpretou o “mundo dos sonhos” como “um segundo mundo real”, nascendo daí toda metafísica. A filosofia e a religião promoveram uma inversão terminológica, na qual o mundo efetivo é tido por “aparente” enquanto um mundo diverso, inventado, é tido por “verdadeiro”, eterno e duradouro. A partir dessa oposição se produziu um juízo correlato: de que o “aparente” é o de menor valor enquanto o “verdadeiro” é mais valioso, perfeito, belo, feliz. No limite, o “mundo aparente” se torna uma instância contra o supremo valor, um obstáculo ou negação do “mundo verdadeiro” ou uma mera etapa para se chegar até ele.

O ser humano, afirma Nietzsche, vê oposições em toda parte, como entre “quente” e “frio”, quando na natureza existem apenas diferenças de grau. Esse “mau hábito” induz a decompor também a “natureza interior”, o “mundo ético-espiritual” em binômios como sujeito e predicado, essência e aparência, ser e não-ser. As dicotomias, as valorações dualistas sempre foram característica do modo de pensar metafísico. Em oposição a esse tipo de linguagem, que

aponta para um dogmatismo, Nietzsche propõe um modo de pensar “pictural”, que se expresse por “gradações”, que fale em “graus de aparência”, “tonalidades” e intensidades. Ele próprio procura aplicar esse padrão em seus escritos e mesmo quando fala em oposições como fraco/forte, nobre/escravo, etc., não as utiliza como dicotomias, mas apenas como “tipos” que permitem operar dentro de uma escala cromática; ou seja, como referência aos pólos extremos de uma “escala de gradações”. Não há, no seu caso, “oposições de cunho dialetizante”. Já dualismos como “essência/aparência”, “real/aparente” e “sujeito/predicado” ou “sujeito de conhecimento/sujeito de desconhecimento” se inserem no mecanismo de duplicação dos mundos como vigas de sustentação da crença na verdade e no conhecimento-em-si.

Além de pensar em binômios estanques, perdendo a noção de gradação, o ser humano possui o defeito de imaginar a si próprio como uma “verdade eterna” (*aeterna veritas*), como “medida segura das coisas”, perdendo a noção de devir. Esse defeito é mais patente no filósofo e no teólogo, que analisam apenas o ser humano atual, ou seja, sua configuração mais recente, localizada em um espaço de tempo extremamente limitado e a tomam como uma forma fixa. Esquecem que “tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos”, que os quatro mil anos de história que se conhece aproximadamente são um período de tempo muito pequeno e nele “o homem já não deve ter se alterado muito”. Falta-lhes “sentido histórico”, tratam como “fatos inalteráveis do homem” aquilo que são apenas “instintos” do homem atual, e crêem que esses “fatos inalteráveis” possam fornecer “uma chave para a compreensão do mundo em geral”.

Essa “falta de sentido histórico”, em poucas palavras, é desconsiderar que “a faculdade da cognição veio a ser” e querer que “o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa

faculdade de cognição” como se ela fosse um dado eterno e universalizável. É desconsiderar que o próprio ser humano “veio a ser”. Para Nietzsche tudo “vem a ser”, tudo devém, o ser é uma ficção vazia. Não existem “fatos eternos”, bem como não existem “verdades absolutas” nem entidades perenes, eternas, essenciais. Existem apenas configurações momentâneas cuja “entificação” ou “coisificação” é obra da gramática. Contra a teologização da verdade implícita nessa “falta de sentido histórico”, o autor propõe o “filosofar histórico” e a “virtude da modéstia”.

É absurdo, para Nietzsche, admitir uma “coisa como tal”, uma “coisa em si”, porque a “essência”, o “ser”, o “sujeito” e toda essas noções que desconsideram o devir existem apenas como “conceitos de relação”. A linguagem exige que, quando se quer designar ou comunicar algo, se finja a existência de uma “coisa”, de uma “unidade” onde só há atividade. Abstraindo-se “todas as relações, todas as ‘propriedades’, todas as ‘atividades’ de uma coisa”, nada resta. Só na linguagem pode existir uma “essência”, algo que preceda as atividades, as relações. A “coisidade”, diz o autor, “é por nós *fingidamente adicionada* por necessidades lógicas, [...] com a finalidade de designar, de comunicar”. É igualmente insensato considerar a existência de um “sentido em si”, de uma “significação em si” ou de um “estado de coisas em si”. É sempre necessário que um sentido seja projetado por alguém para que possa existir uma “coisa”, um “sentido” ou um “estado de coisas”. Dizer “o que é isso” significa postular um sentido a partir de si próprio, ou seja, de “algo outro” em relação à “coisa”. Nas entrelinhas da afirmação “o que é isso” lê-se “o que é isso para mim”. Ao se falar em uma essência já se pressupõe a idéia de perspectiva e de multiplicidade. A noção de “coisa em si” e as expressões “certeza imediata” e “conhecimento absoluto” são auto-contraditórias, são mera “sedução das palavras”. O ser

humano, enquanto “animal judicativo”, produz juízos sobre o mundo que o cerca, arranja e ordena a natureza de forma que ela pareça lógica, coerente. Acaba, entretanto, confundindo suas representações com a realidade em si. Acredita que distinções como “sujeito e predicado” e entre “causa e efeito” pertence à natureza das coisas. Pode-se “medir” o mundo; o erro, porém, está em tomar esse “medir” como um “perceber”; o erro está em supor um “conhecimento em si” onde existem apenas juízos que o ser humano tece a partir de suas próprias experiências e emoções.

Nietzsche se pergunta de onde se retira o direito de acreditar que realmente exista o sujeito, enquanto essência, de acreditar que deva haver um agente causador por trás de todo acontecer. Sua conclusão é que essa é apenas uma crença, a mais arraigada, antiga e permanente crença humana. Em cada juízo fica subentendida a concepção de que “todo efeito seria atividade e toda ação pressuporia um agente”. Essa pressuposição deriva da crença de que “tudo o que acontece se comporta predicativamente em relação a um sujeito qualquer” e de outra ainda mais antiga, a crença de que “há sujeitos”. A busca de um fundamento para algo é a procura por uma intenção e, indo mais adiante, por alguém que tenha uma intenção, ou seja, o “agente”, o “sujeito”. Essa fé no “vidente e pensante” como sendo “o único agente atuante”, como essência por trás de todo acontecer impede que se contemple a “intenção” não como “causa de um evento”, mas como sendo “o próprio acontecer”.

O acontecer não depende de intencionalidades, mas a própria intenção já é um acontecer. Por exemplo, considera-se que toda atividade requer um agente e que, por ser uma atividade, o pensamento vem quando o “sujeito” quer. Concluir que o “eu” está por trás do pensamento, contudo, é uma mera suposição, um hábito que responde à estrutura da linguagem. A crença no



sujeito gramatical, para Nietzsche, não difere em nada da crença na “alma” e, assim como ela, sustenta-se em suposições metafísicas. A decomposição da expressão “eu penso”, resulta em “uma série de afirmações temerárias”, de fundamentação provavelmente impossível:

[...] o “sujeito” não é nada dado, porém algo inventado por acréscimo, subposto. – Será que é necessário, em última instância, colocar o intérprete ainda por trás da interpretação? Já isso é invencionice, hipótese. [...] o mundo [...] não tem nenhum sentido subjacente, porém, inúmeros sentidos, ‘perspectivismo’.

O mecanismo psicológico que permite ao indivíduo humano enganar a si próprio, acreditando na coisa-em-si, no sujeito enquanto essência e no “ser” em geral, é chamado, por Nietzsche, de “erro das causas imaginárias”. Imagine-se uma pessoa que tem uma sensação de irritação ou susto enquanto dorme: ela sonha com um tiro de canhão, por exemplo, e atribui a sensação a esse disparo. O causa da sensação é inventada, dá-se *a posteriori*. Fabrica-se a explicação que irá emergir de maneira causal e “o tardio, a motivação, é vivenciado em primeiro lugar”. É exatamente dessa forma que o indivíduo age quando está acordado – os sentimentos universais, isto é, “todo e qualquer tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo de ação e reação dos órgãos”, excitam seu impulso causal e ele acaba por encontrar um motivo racional para estar “de tal ou tal modo”. Depois, acredita em suas representações como sendo as causas daqueles sentimentos, até que a formação de um hábito de interpretação causal exclui toda possibilidade de investigações mais detidas sobre o fato.

Através destas representações o ser humano se satisfaz, tranquiliza, alivia e adquire um “sentimento de potência”. Afinal o desconhecido é sempre relacionado ao perigo, à inquietude e à preocupação, e tomar por verdadeira a primeira explicação que vem à mente permite a cada

um livrar-se destas representações angustiantes. Aquilo que já é conhecido, que está inscrito na memória por já ter sido vivenciado é imputado, enquanto o novo e o estranho são excluídos enquanto causa. É a “prova do prazer [...] como *criterium* de verdade”. Tanto quanto a religião, todo âmbito da moral em sentido lato pertence por excelência a este “conceito das causas imaginárias”, a essa “psicologia do erro”, por conta da sua estrutura metafísica, da sua busca por fundamentação transcendente. Todas as “explicações” ali produzidas são “conseqüências de estados de prazer traduzidos, por assim dizer, em um falso dialeto”. Em todos os casos, “a causa e o efeito são confundidos” e “a verdade é confundida com o efeito do que se crê como verdadeiro”. Acerca do que é veracidade, Nietzsche afirma ironicamente, “ninguém parece ter sido veraz o bastante”. No discurso oral ou escrito, luta-se pela “posse da razão”, requer-se a posse final da verdade. Conquanto, considerar que se pode demonstrar algo racionalmente e que aquilo que foi demonstrado é “verdadeiro”, significa fixar arbitrariamente o conceito de “verdadeiro”, ocultando sua utilidade geral. A premissa “o que se pode demonstrar é verdadeiro” é indemonstrável, muito embora seja presumida “verdadeira” com a irreflexão característica da assunção de um dogma. Qualquer demonstração lógica é um apelo para “o denominador comum nas cabeças”, mas com isso se comprovou apenas que um modo de raciocinar é comumente aceito. Provar logicamente é impor como “verdadeiro” algo que (e nada assegura o contrário) representa apenas um “padrão de utilidade no interesse da maioria.” Essa idéia se encontra expressa em um fragmento póstumo: “algo assim não pode ser refutado: seria já por isso verdadeiro? Oh vós inocentes!”

Tal crítica, contudo, não se dirige à forma do raciocínio lógico, à lógica em si, e sim à atribuição de um caráter lógico ao mundo. Esse empreendimento pode ser considerado sob dois

aspectos: no primeiro deles, trata-se da crítica à crença de que a razão conduz à verdade. É a “altivez” mencionada no início deste texto, que faz o humano avaliar de forma tão lisonjeira seu próprio intelecto, considerando-se “decifrador do mundo”, um conhecedor da natureza e da essência das coisas. Mas o intelecto é apenas uma das inúmeras funções vitais do ser humano, e uma das menos desenvolvidas. No início, quando do seu surgimento, era apenas um “meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência”. Para compensar a falta de habilidades físicas desenvolveu-se o intelecto e as perícias a ele relacionadas: o “disfarçar”, o “representar”, o “mascarar”, o “dissimular”, “convencionar”. Os sentidos não mentem, diz Nietzsche, até onde indicarem o “vir-a-ser”, o “desvanecer” e a “mudança”. A razão, porém, introduz no testemunho dos sentidos as “mentiras” da “unidade”, da “coisidade”, da “substância”, cria neles o hábito de assumir tais ficções como evidências.

Ainda que se considere que, com o passar dos séculos, o intelecto se desenvolveu, incorporou novas funções e expandiu seu potencial, isso não significa que constitua um canal privilegiado para o acesso à “verdade”. Ele não deixa de ser apenas um instrumento. Nietzsche sugere a introdução do “refinamento” da matemática em todas as áreas do conhecimento onde isso for possível; não, porém, por uma crença de poder, por essa via, “conhecer” as coisas, e sim para que se introduza um maior “rigor” ao se constatar a relação humana com as coisas.

Em um segundo e mais genérico aspecto, critica diretamente a crença de que o mundo transcorre de forma lógica, racional. O mundo aparece ao ser humano como lógico “porque nós primeiro o fizemos logicizado”. Nietzsche não afirma que não há verdades possíveis, mas que elas são antropomórficas, criadas pelo homem, que onde os filósofos vêem a verdade enquanto “ideal” ele a concebe como algo “demasiado humano”. Pode-se avaliar, classificar,

convencionar, deduzir, observar, descrever; existem formas várias de conhecimento, mas não existe o “conhecimento-em-si”, o conhecimento definitivo, verdadeiro, por assim dizer. É nesse sentido a afirmação de Nietzsche de que não existem fatos, mas apenas interpretações: não se pode constatar nenhum fato “em-si”, toda constatação já pressupõe uma interpretação e exclui a possibilidade de um “em-si”, de um fato puro.

Aqui se revela a noção de “perspectiva”: é dizer que “o mesmo texto permite inúmeras exegeses”, que “não há nenhuma exegese ‘correta’”, não porque a verdade esteja igualmente restrita a todos, mas porque ela não existe, porque não há ponto de vista privilegiado. O conhecimento não é “esclarecimento”, é “exegese”, interpretação. O “sujeito de conhecimento” nietzscheano não é dado definitivamente e sim, para utilizar palavras de Foucault, “é a cada instante fundado e refundado pela história”. Pode-se observar através dos tempos uma infinidade de tipos de subjetividade, de formas de saber e as mais diversas configurações da relação entre o homem e aquilo que ele admite como “verdade”. As condições políticas e econômicas de uma época, por exemplo, não são obstáculo para o “sujeito de conhecimento”, mas aquilo que o constitui.

Os filósofos podem falar na “verdade”, na “coisa-em-si”, na “essência”, nos “fatos” e na “razão” mas, levando-se às últimas conseqüências, “a essência de uma coisa [...] é apenas uma opinião sobre a coisa”. O “sujeito de conhecimento” esquematiza a natureza ignorando diferenças e atribuindo igualdades por analogia segundo seu próprio ponto de vista, “sem nenhum fundamento em verdade”. Ao construir, através de sua razão, um “mundo de casos idênticos”, de “conceitos”, “gêneros”, “formas”, “finalidades” e “leis”, não está descobrindo ou fixando o mundo verdadeiro: está tão somente “montando”, criando um mundo em que a sua

existência humana se torne possível, um mundo tornado “calculável”, “simplificado”, “compreensível”.

A “coerção subjetiva de acreditar na Lógica”, aquele sentimento de que o que é lógico deve ser verdadeiro, expressa apenas que o humano “projetou” os postulados da lógica no acontecer antes que a própria lógica se lhe tivesse tornado consciente – e que agora ele já não pode deixar de se deparar com tais postulados no acontecer. Tem-se a impressão que já não se pode pensar diferente, que uma coerção tão intensa necessariamente “guardaria algo sobre a ‘verdade’” – mas foi o próprio ser humano que, num trabalho de milênios, forjou as noções de “coisa-em-si”, “coisa mesma”, “sujeito”, “predicado”, “objeto”, “substância” e “forma”, criando para si um mundo de equivalências, um mundo “esquemático” e “simples”.

A vida e a experiência, o “mundo do fenômeno” da linguagem filosófica, é interpretado geralmente como “uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas” e que, se interpretada corretamente, levará a conclusões sobre “o ser que produziu a pintura” – Deus, a História ou qualquer outro “ser” fundamental. Foi o ser humano, porém, que por milhares de anos interpretou a natureza segundo suas “exigências morais, estéticas, religiosas” e, agindo como colorista, transformou-a gradualmente num mundo cheio de “significado”, de “alma”. A natureza, em princípio isenta, foi repleta de valor pelos “doadores e ofertadores” humanos. Os “objetos da sensualidade religiosa, moral e estética” não tocam “no coração do mundo” como se gosta de acreditar, mas pertencem à superfície das coisas; ao fundo se encontra a história pessoal daquele que interpreta e, interpretando, atribui valor, cria tais objetos.

Não se pode admitir um ponto de vista objetivo, um conhecimento objetivo ou uma vivência objetiva de qualquer ordem, todas as vivências são morais, “mesmo no âmbito da

percepção sensível”. O mais “persistente e perigoso” dos erros humanos é “o erro dogmático”, a invenção do “puro espírito”, do “bem em si”, da “coisa em si”. Quando uma imagem é vista, é imediatamente reconstruída por aquele que observa com ajuda de todas suas experiências passadas. O indivíduo nada compreende sobre um objeto a ser considerado, apenas compreende as mudanças que o objeto causa em si próprio, as lembranças, sentimentos, valores que a percepção do objeto nele suscita. O indivíduo faz de todas as coisas “um satélite” em torno de si próprio, e acredita que esse astro lhe ilumina ou escurece. Esquece que ele próprio, o indivíduo, é a causa última de todas essas representações: “mundo de fantasmas, este em que vivemos! Mundo invertido, virado, vazio e, no entanto, sonhado *cheio e reto!*”

O ser humano “projetou pra fora” os seus mais firmes objetos de crença: a “vontade”, o “espírito” e o “Eu”. Criando o conceito de “Ser” a partir do conceito de “Eu” considerou as “coisas” como “seres segundo sua imagem”. O que há de espantoso, pergunta Nietzsche, no fato de ter encontrado nas coisas aquilo que anteriormente havia inserido nelas? Esta, para o autor, é a história do conhecimento: ao se tentar observar o “espelho em si” nada se descobre, exceto aquilo que nele se reflete; ao se tentar apreender os reflexos nada se alcança, exceto o espelho. O humano “se entende em conhecimento”, porém, “por mais objetivo que pareça a si mesmo [...] nada tirará disso, a não ser a sua própria biografia”.

A invenção do conhecimento, na fábula nietzscheana, foi “o minuto mais mentiroso e soberbo da ‘história universal’.” O termo “invenção” denota que algo novo foi fabricado e que houve uma ruptura com um estado de coisas anterior. Não é por ter o sentido de fabricação, de criação, que a expressão possui caráter pejorativo. Afinal, a criação, a configuração é tema fundamental na filosofia de Nietzsche – o que será abordado adiante. Aquilo que foi fabricado,

porém, no caso do conhecimento, é transformado em ideal ao se omitir seu caráter de criação humana. Ao dizer *Erfindung*, ou “invenção”, Nietzsche não apenas se opõe à solenidade da origem do conhecimento, mas evidencia, como diz Foucault, a “vilania”, a “pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações”. Por trás da pompa com que é apresentado, o ideal “possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”. O autor ocupa boa parte dos seus escritos para desvelar os mecanismos psicológicos e fisiológicos que motivam a fabricação de idéias, sustentada na lógica do mundo ideal, do “mundo verdadeiro”.

Cindir o mundo em “verdadeiro” e “aparente” é, para Nietzsche, um “sintoma de vida que decai”. Por trás dessa operação estão os instintos “de calúnia, de amesquinamento, de suspeição” que, para se vingarem da vida, criam a “fantasmagoria” de uma “vida melhor”, sendo que a vida, por assim dizer, é uma só. O “mundo verdadeiro”, supostamente, apenas pode ser alcançado por poucos: pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso, pelo pecador que cumpre sua penitência. Do ponto de vista do ideal o “conhecedor” pode legitimar seu conhecimento como verdadeiro e julgar o mundo efetivo de posição privilegiada. Os idealistas aparecem por trás de inúmeros disfarces; eles se dizem “sóbrios” e “realistas”, por exemplo. Sentem-se “defendidos contra a paixão”, transformando assim seu vazio em “orgulho e ornamento”. Acreditam que “tal como lhes aparece o mundo, assim é ele realmente”, que diante deles “a realidade surge sem véu”. São, porém, tão apaixonados como um artista apaixonado - apaixonados por si próprios, querendo que o mundo seja feito à sua imagem e semelhança. Sua “sobriedade” está impregnada de uma “oculta e inextinguível embriagues”. Cada uma de suas “impressões” do mundo foi tecida por uma “fantasia”, um “preconceito”, uma “desrazão”, um “temor” e uma “inciência”. Nada “explicam”, apenas “descrevem” as coisas segundo seu próprio ponto de vista, segundo

sua história pessoal, seus interesses, sentimentos, anseios.

Se todo conhecimento e toda verdade são antropomórficos, se não há um ponto de vista privilegiado, o que se pode criticar desde já é a presunção de se encontrar na posse do conhecimento em si, na posição privilegiada a partir da qual se pode julgar todas as opiniões em definitivo e julgar, no limite, o próprio mundo. O indivíduo durante sua vida forma e incorpora pontos de vista, opiniões, gostos e convicções. Isso faz parte, necessariamente, da vida. O problema começa quando esse ponto de vista se recrudescer até o ponto de se absolutizar. Nietzsche emprega as palavras “crença” e “convicção” geralmente neste sentido crítico. Em “Humano, Demasiado Humano”, por exemplo, define “convicção” como “a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta”, o que pressupõe a existência de verdades absolutas bem como a existência e a posse dos métodos perfeitos para alcançá-las.

Quando os argumentos que procuram refutar uma crença são muito fortes, o crente simplesmente recorre ao “*credo quia absurdum est* [creio porque é absurdo] como bandeira do extremado fanatismo”. Em todas e quaisquer circunstâncias, a crença “idiotiza”. As crenças se tornam “idiotices” à medida que se prolongam. As razões “se afundam no ‘inconsciente’”, desaparecendo aos poucos até que possam repousar somente em afetos. O fato de algo parecer irrefutável exprime apenas que uma crença se tornou tão “bem acreditada”, tão “longa” e “profunda” entre os humanos que foi abandonada a reflexão por suas razões e fundamentos.

Num assunto de tal importância o que instiga o intelecto, para Nietzsche, é a “vontade”. Todos os crentes, em todos os tempos, consideraram impossível a refutação de suas crenças porque achavam que deviam ter razão, porque queriam ter razão, porque “permitir que lhes



fosse arrancada a sua crença talvez significasse pôr em dúvida a sua própria beatitude eterna”. Uma vez que a crença de estar na posse de uma verdade absoluta coloca o indivíduo em uma posição privilegiada com relação aos demais, a história da filosofia ou do pensamento pode ser descrita como “uma espécie de luta suprema pelo domínio tirânico do espírito”.

O que tornou a história tão violenta, para Nietzsche, não foi o conflito de opiniões, mas “o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções”. Se todos aqueles que fizeram sacrifícios (de “honra, corpo e vida”) para servir a suas convicções houvessem dedicado “metade de sua energia” para investigar com que direito se apegavam e por qual caminho se chegava a elas a história da humanidade se mostraria muito mais pacífica. O ser humano teria sido poupado das cenas cruéis da perseguição aos hereges. Os inquisidores, por exemplo, “teriam inquirido antes de tudo dentro de si mesmos, superando a pretensão de defender a verdade absoluta” e, de sua parte, “os próprios hereges não teriam demonstrado maior interesse por teses tão mal fundamentadas como as dos sectários e ‘ortodoxos’ religiosos, após tê-las examinado.”

É importante considerar que foi pelo fato de cada indivíduo ter se preocupado em afirmar a sua verdade que se tornou possível o desenvolvimento de métodos de investigação. A busca da verdade “é resultado das épocas em que as convicções se achavam em conflito”. Foi pela “eterna luta entre as reivindicações de diferentes indivíduos pela verdade absoluta” que se avançou pouco a pouco até a determinação de princípios supostamente irrefutáveis que serviriam como medida para testar o direito das reivindicações à posse da verdade e apaziguar disputas. Entretanto, Nietzsche critica aquele que julga estar na posse da verdade por sua incapacidade de compreender que “têm de existir outras opiniões”, que não há um ponto de vista

privilegiado. É um crente e, por isso, um “representante de culturas atrasadas”, aquele que não renova suas opiniões, mas “fica preso à fé em cuja rede se emaranhou primeiro”.

Sustentar esse ponto de vista “perspectivista” ou a inconsistência de qualquer ideal é tarefa demasiadamente difícil. É mais cômodo e traz menos remorso entregar-se “incondicionalmente” às convicções tidas por “autoridades” em geral, “pais”, “amigos”, “professores”, “príncipes”. Não se pode censurar o ser humano em geral por historicamente ter agido assim. A sociedade, por “instinto de rebanho”, sente satisfação com a massificação de opiniões, presta honra à “invariabilidade nas opiniões nas aspirações e até nos defeitos”. Qualquer atitude de contradizer “o homem do conhecimento”, de questionar a “reputação sólida” é “vista como desonrosa” enquanto “a petrificação das opiniões tem o monopólio das honras”. Nietzsche preza, contudo, pela “instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar” e pela valorização do método, não como ponte para a verdade, mas como instrumento para se evitar um “triunfo absoluto da superstição e do contra-senso”.

Uma das marcas da “cultura superior”, afirma, é capacidade de “estimar as pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos”. É atitude superior, a ser venerada, a perda de “toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades”. O grau de consciência intelectual de um homem está relacionado à sua “modéstia” e sua “discrição”, a atitude de “ser competente em cinco ou seis coisas e se recusar, com delicadeza, a saber algo mais”. Nietzsche despreza o “mártir” e sua “insensibilidade ao problema da verdade”, sua baixa “probidade intelectual”. Nesta mesma linha de raciocínio, repudia o pensador que “se comporta e se designa como gênio”, aquele que todos consideram “um ser superior ao qual

competem a autoridade” em virtude de sua ligação pretensamente privilegiada com verdade. Essa ligação entre o saber e o poder é um tema caro a Nietzsche também desenvolvido por vários outros pensadores, como por Foucault.

Sem dúvida, a crítica ao “mártir”, ao “santo” e ao “gênio” está, nas suas várias facetas, vinculada à sua pretensão de um saber metafísico. Porém, da mesma forma que não se pode afirmar a existência de um mundo metafísico, para Nietzsche, não se pode afirmar sua impossibilidade absoluta. O ser humano pode apenas ver o mundo a partir de sua própria perspectiva, “de sua própria cabeça” e sempre permanecerá sem solução a questão de saber o que existiria do mundo “se ela fosse cortada”. Entretanto, deve-se assumir que todas as suposições metafísicas se baseiam no “erro e auto-ilusão” porque ninguém pode afirmar nada do mundo metafísico exceto suas “propriedades negativas”: o seu “ser-outro”, o fato de ser “inacessível” e “incompreensível”. O mais importe, porém, é que, mesmo supondo estar provada a existência de um mundo outro, qualquer conhecimento sobre ele seria absolutamente insignificante. Isso não constitui objeção, apenas reforça a afirmação de que há muito de perversidade, vilania e corrupção por detrás de toda idealização do saber.

Os problemas que cercam o perspectivismo nietzscheano são aprofundados por Sílvia Pimenta Velloso Rocha na obra intitulada “Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo”. A autora discute que tipo de saber é esse, se ele pretende dizer a verdade e que paradoxos que envolvem essa noção. Se Nietzsche afirma o perspectivismo do conhecimento, como pode reclamar um tal saber sobre o mundo? O perspectivismo, enquanto saber sobre o mundo, não é invalidado pelo próprio conteúdo daquilo que afirma? Para a autora, o perspectivismo não é “um feminismo ou uma teoria do conhecimento” nem a “doutrina

epistemológica segundo a qual o conhecimento varia de acordo com o ponto de vista”. Constitui, sim, “uma doutrina da imanência” que afirma não haver um ponto de vista exterior, um “mundo do Ser”, o mundo das “substancias” e “essências”, da “identidade” e da “permanência”. É uma doutrina que recusa expressamente a possibilidade de distinção entre a instância conhecida e outra transcendente, bem como a possibilidade de se conceber um “para além”. Aqui se entende o mundo como uma “diversidade caótica em constante fluxo, um processo destituído de finalidade, uma multiplicidade de forças sem qualquer unidade, um puro devir”. Consequência disso é que o perspectivismo destitui o conhecimento de todo o valor de verdade e recusa à razão até mesmo a capacidade de fazer sua própria crítica. A impossibilidade do conhecer se encontra na natureza e não nos limites da razão porque simplesmente nada pode ser conhecido. Todo conhecimento é uma espécie de falsificação, uma vez que atribui sentido às coisas e o mundo é, por definição, desprovido de sentido. O termo “falsificação”, contudo, não é necessariamente pejorativo; ele pode ser usado no sentido de “ficção”, e as ficções são de grande valor no pensamento nietzscheano.

O perspectivismo, argumenta Rocha, não é um ceticismo, afinal não defende que a verdade não pode ser conhecida, porém, muito mais profundamente, que “não há verdade”. Todas as “verdades” bem como, em geral, todas as atribuições de sentido são perspectivas. O mundo não pode ser objeto de conhecimento por lhe faltar a “inteligibilidade necessária” não por qualquer outro motivo, porque algum véu o encubra. A concepção nietzscheana do conhecimento não é um mero relativismo, pois não se limita a “constatar a diversidade das formas de apreensão do mundo”; também não é um vitalismo, porque sua intenção não é deslocar o conhecimento de esfera da razão para a esfera do corpo, mantendo a idéia de um

fundamento, e sim eliminar completamente a idéia de fundamento; por fim, não é um antropocentrismo, pois não afirma o homem como “medida das coisas” e “fundamento dos valores” (o que remeteria, novamente, à idéia de fundamento), mas o caráter perspectivo e precário de toda avaliação. O conhecimento, para Nietzsche, apresenta um caráter “simultaneamente ilusório, e criador”.

Em linhas gerais, desde o primeiro livro (embora ainda com linguagem inapropriada, reconheceria o próprio autor mais tarde), o pensamento nietzscheano sustenta que a razão humana é incapaz de conhecer o mundo por não dispor de um ponto de vista transcendente que permita conceber a “coisa-em-si”. Desta feita, “toda apreensão do mundo resulta de uma relação estabelecida por aquele que conhece” e, se alguém atribui determinadas propriedades a algo, tais propriedades não refletem uma essência, mas apenas a medida do observador. Não existe um ponto de vista incondicionado, uma “ordem das coisas”, imune às vicissitudes que caracterizam as construções perspectivistas. Isso seria duplicar o mundo, como já foi argumentado. Quando Nietzsche diz que não há fatos, que só há interpretações, ele quer dizer “que aquilo que tomamos por um fato é já o resultado da atividade cognitiva e interpretativa do homem”.

Nenhum dos termos “realismo” e “idealismo”, para a autora, se aplica ao perspectivismo, uma vez que pressupõem a distância entre “conhecimento e mundo”, “sujeito e objeto” – distância repudiada por Nietzsche. A seu ver, a filosofia perspectivista pode ser designada “ontologia negativa”, segundo termo proposto por Clément Rosset, uma vez que dispensa todo fundamento para se constituir ao mesmo tempo em que faz dessa ausência de fundamento seu axioma. Por ser uma “ontologia negativa”, rejeitando a “verdade”, o “ser”, a “duplicação dos mundos” ou qualquer coisa que se subtraia ao “movimento do devir”, a filosofia perspectivista

não pode nem quer ser comprovada. A argumentação nietzscheana é de ordem prática, quer apontar as conseqüências que a crença na verdade produz. O fato de a “doutrina” perspectivista não poder ser comprovada, portanto, não compromete seu valor, mas constitui “a prova de seu caráter essencialmente antidogmático”. Não se pode criticar o pensamento nietzscheano, no que tange à questão do conhecimento, pela falta de um fundamento de verdade “que ele próprio se empenhou em abolir” – nisso residem os principais paradoxos que se lhe atribuem. A legitimidade do perspectivismo está no fato de ele não exigir o tipo de garantias de que os saberes procuram, geralmente, se cercar, renunciando ao fundamento metafísico.

Em síntese ao que foi exposto sobre o estatuto do perspectivismo no campo do conhecimento, pode-se dizer que, para admiti-lo enquanto consideração sobre o mundo é necessário renunciar à pretensão de verdade do discurso e vice-versa. O valor de um saber, na ótica nietzscheana, não se mede por seu parentesco com a verdade, mas mediante outros critérios. O primeiro deles, já referido, é o fato do saber se reconhecer como precário, como perspectivo, de não se apresentar como verdade última, privilegiada, como via de acesso ao “mundo verdadeiro”. Outros critérios de avaliação serão mencionados no decorrer deste texto.

A questão do conhecimento na filosofia de Nietzsche – que se vincula ao problema ontológico, do ideal ascético, da relação saber-poder e muitos outros – tem sido estudada em profundidade por inúmeros autores e, dada sua abrangência, dificilmente se esgotará. Por estas primeiras linhas, porém, pode-se afirmar que não existe na ótica nietzscheana o sujeito de conhecimento ou a verdade no sentido filosófico tradicional. Como produtos humanos, o conhecimento e a verdade assumem configurações diversas historicamente e é criticável por princípio toda forma de saber que se sustenta na lógica do “mundo verdadeiro” enquanto ponto

de apoio para autorizar o julgamento dos demais pontos de vista, opiniões, métodos, formas de saber, enfim, da própria existência.

Sejam religiosas ou laicas, tais doutrinas possuem estrutura teológica uma vez que apelam para a transcendência e para a crença (para o “creio porque é absurdo”), ainda que sob um véu de sobriedade e de realismo – revestem-se de caráter ao mesmo tempo dogmático e universalizante. Nietzsche quer se livrar das “sombras de Deus” que pairam sobre as discussões de ética e de teoria do conhecimento. Quer desvincular as questões pertinentes à conduta humana de toda fundamentação transcendente, de toda doutrina de inspiração metafísica ou estrutura teológica.

## **2.2. A “vontade de poder”, a vida como discussão de gostos e o surgimento da sociedade e da lei a partir da linguagem.**

Os juízos e tabelas de valores humanos são antropomórficos. Não se pode falar de valores “em si”, apenas “em relação à vida”, apenas na medida em que servem de algum modo “para a vida”. E, na fórmula de Nietzsche, “vida é vontade de poder”. Partindo, pois, do conceito de “vontade de poder” como sequência **do** problema do sujeito de conhecimento abordado no primeiro segmento deste trabalho, pretende-se discutir o surgimento da sociedade e da lei mediante a criação de um universo arbitrário de valores e medidas sustentados pela linguagem.

O que cada ser humano quer (bem como cada partícula de qualquer organismo vivo), para Nietzsche, é “um a-mais de poder”. A busca do prazer e a fuga do desprazer não constituem um *primum móbile* dos seres vivos em geral. São apenas fenômenos secundários; não constituem causas, mas conseqüências de reações localizadas. Sequer existe uma necessária correspondência entre o prazer e aumento na sensação de poder e a dor ou diminuição da sensação de poder. O que move todo ser vivo, por outro lado, não é evitar a fome, nem a luta pela vida. A luta pela autoconservação ou pela sobrevivência é apenas uma situação muito particular, um caso pouco freqüente da “vontade de poder”. O que toda criatura viva quer é “dar vazão a sua força”, fazer atuar seu potencial, sentir que resistências estão sendo vencidas – fazer, por exemplo, com que sua perspectiva, suas interpretações, seus valores, vençam a oposição de outras.

Todo acontecer, na ótica de Nietzsche, é uma luta; a vida é uma dança, um jogo sem começo, sem fim e sem finalidade de oposições e resistências. Nesse movimento incessante nada



existe por si e tudo está “em relação a”; aquilo que o observador acrescenta à atividade, como o conceito de “coisa”, é criação, é interpretação. A criação é própria da vida: dá-se a partir do jogo de perspectivas, do constante interpretar, julgar, avaliar, resistir, a partir do movimento. Não são “as coisas” que se relacionam, mas próprio “estar em relação” situa-se por trás de quaisquer configurações momentâneas de forças às quais se dão nomes.

Quem se relaciona, por assim dizer, são “forças”, mas o conceito nietzscheano de força não remete a uma entidade primordial. Ao se dizer “forças” já se está oferecendo nomes, procurando “coisas” onde só há atividade. Diz-se “força” porque a linguagem exige que se fale em termos de sujeito e predicado; a rigor, não faz sentido sequer contabilizar forças como se fossem entidades uma vez que se quer designar apenas relações, atividade, o jogo de oposição e resistência que constitui a dança da vida. Conclui Deleuze que “a essência do que é a força para Nietzsche é o estar em relação com outras forças”. Se o autor tivesse dito apenas “estar em relação”, suprimindo o complemento “com outras forças”, a frase teria a mesma propriedade.

A “vontade”, por sua vez, não é um atributo ou faculdade de um determinado ser – e aqui, novamente, supor um sujeito já é acréscimo. O termo “vontade” designa apenas a própria “relação da força com a força”. Nietzsche fala do “mundo visto de dentro”: toda força atuante, inequivocamente, é “vontade de poder” ou atua como “vontade de poder”; em outras palavras, o movimento de uma força em relação às outras que lhe opõem resistência é “vontade de poder”. A vontade de poder não expressa um querer da vontade, o fato de que exista uma essência chamada vontade e que ela “queira o poder ou deseje dominar”. Simplificar assim o conceito nietzscheano levaria ao erro de entificar a vontade e de fazê-la depender de valores preestabelecidos, capazes, supostamente, de determinar quem deve ser reconhecido como mais

poderoso em um ou outro conflito. O que acontece é justamente o contrário: os valores, leis e medidas são consequências, resíduos da interrelação das forças que atuam no devir.

Quando alguém desfere um golpe, ilustra Nietzsche, acredita que assim agiu porque assim quis sua vontade. Acredita na vontade como algo “simples, puramente dado”, algo “em si mesmo inteligível”. Bizarra e arbitrária simplificação: crer na vontade como causa de efeitos é crer em “forças magicamente atuantes”, é explicar um evento extremamente complexo apelando para a lógica da causa e efeito, para a ação de fantasmas batizados de atributos, faculdades. Essa vontade é só um “sentimento de vontade”, uma consequência, algo posterior ao evento. A “vontade de poder” não pode ser vista no sentido de “o que a vontade quer”, mas no sentido de “aquilo que quer na vontade” – assim é eliminada a ficção de uma atributo fundamental, de uma “essência” dos seres, de um impulso de “cobiçar” ou “tomar”. A vontade de poder deve ser interpretada como o “princípio plástico de todas de todas as avaliações”, um jogo de resistências que representa o devir, que permite a criação de valores ainda não reconhecidos. Voltando aos comentários de Nietzsche sobre os textos de Heráclito, é possível recuperar aqui outro pensamento propriamente nietzscheano. Fala Nietzsche do pressentimento sublime de Heráclito ao perceber que, no “universo agitado infatigavelmente” (idéia do puro devir), não se podia considerar os pares a lutar e os juízes como separados uns dos outros, mas “os próprios juízes pareciam estar a lutar [e] os lutadores pareciam estar a julgar-se a si mesmos”. Para Nietzsche todas as “finalidades”, “metas”, “sentidos”, “avaliações”, são apenas modos de expressão da vontade de poder inerente a todo acontecer. Toda predicação de valor serve à vontade de poder e, a rigor, é a própria vontade de poder. O mais claro objetivo desse conceito, pois, é demonstrar o absurdo de se criticar e julgar o ser e o estar a partir de valores que são

perspectivos, de julgar a existência como se houvesse um ponto de vista “verdadeiro”. Não é possível se colocar como juiz isento, fora do processo, e a partir daí avaliar qualquer “ser” e “estar”, afinal o próprio avaliar é esse “ser” e “estar”.

Na vida não há distinção essencial entre jogadores e juizes. Somente a partir do “mundo verdadeiro” das ilusões metafísicas isso é possível. Falar em um interpretar, avaliar e julgar como expressão da “vontade de poder” significa dizer que a vida se reconfigura permanentemente no devir. Se existir é interpretar, presumir a existência de uma interpretação correta seria conceber um juiz em separado dos jogadores. O “sujeito” nietzscheano, como visto, não possui um “substrato imutável”, ele é o próprio conjunto das impressões que o atravessam, um fluxo sem fim, uma configuração instável de forças, uma soma de suas próprias perspectivas. Como poderia colocar-se à parte de si próprio e avaliar qualquer objeto ou produzir um juízo objetivo sobre a natureza das coisas, sobre a verdade? Nietzsche critica o “atomismo da alma”, mais uma expressão da “necessidade atomística” que paira sobre o conhecimento como uma das faces da “necessidade” metafísica reinante.

Acredita-se na alma como algo indestrutível, essencial, imutável. Da mesma forma se concebe o sujeito. Porque não conceber a alma como mortal, mutável e plural, como uma “estrutura social dos impulsos e afetos”, por exemplo? Porque não conceber o próprio sujeito como uma configuração mutável de impulsos e afetos, eliminaria a possibilidade do “conhecimento em si”? A alma imortal, o “mundo verdadeiro” e a faculdade da cognição são temas tradicionalmente conectados, para a filosofia; do ponto de vista nietzscheano desfaz-se essa estrutura. O intelecto, que seria a chave para o conhecimento da verdade, perde toda sua glória e os pensamentos são vistos como “sombras” em relação aos sentimentos: mais vazios,

mais obscuros, mais simples. Todo fenômeno consciente é um “fenômeno de superfície”, a ponta de um iceberg, por assim dizer: por trás, se trava a luta dos instintos e estados do corpo em torno do poder.

Sem a força reguladora dos instintos, para Nietzsche, a humanidade já haveria perecido com seus “juízos equivocados” e seu “fantasmar de olhos abertos”. Em face do mundo inconsciente, a consciência é um sinônimo de “credulidade e improfundidade”. Sendo o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, ela é o que existe nele de “mais inacabado e menos forte”. Como função pouco desenvolvida e madura, encontra-se até agora “tiranizada pelos instintos”, ainda que ridiculamente superestimada pelo ser humano como algo grandioso, “duradouro, derradeiro, eterno, primordial”. Demonstração dessa primazia do instintivo e inconsciente em relação ao racional e consciente é que um saber se torna mais forte, seguro, efetivo, valioso, quando “incorporado”, ou seja, “tornado instintivo”.

Além de trazer a marca da simplificação e falsificação pela linguagem, a consciência aparece apenas como efeito das ações humanas, ou seja, constitui muito mais uma resultante do que uma causa dos processos corporais. O “eu consciente”, para Nietzsche, é um instrumento a serviço de um “intelecto superior”, formado por todo o mundo corporal instintivo e inconsciente. A imagem consciente de uma ação é extremamente limitada, superficial, simplificada em relação à própria ação, como atestam as noções de “vontade livre” e “causa e efeito”, que são quimeras, explicações grotescas do universo físico. Pensamentos, imagens e palavras são apenas símbolos e toda vida consciente se passa nesse mundo de invenção e imaginação, nesse mundo simbólico. Ao falar de algo, o “eu consciente” só está falando das suas próprias invenções, produzindo símbolos para os afetos do seu “intelecto superior”.

As mudanças de afetos, de valores, de gostos, são mudanças de interpretações, de perspectiva. Contudo, não é um “sujeito” quem produz as interpretações: a própria interpretação, enquanto forma de vontade voltada para o poder, existe como afeto, como parte de um processo, como puro devir. O ser, dito mais uma vez, é uma ficção, um “fetichismo grosseiro” e a linguagem trata de “sujeitos” ou “coisas” em referência a configurações momentâneas, recortes temporais e espaciais do devir. Embora confunda voz ativa e voz passiva, imaginando-se como entidade e como agente por trás de todo acontecer, o sujeito é feito a cada momento, é o resultado do jogo inconsciente de seus afetos, gostos, valores e interpretações.

Vale insistir aqui na mesma ressalva: quando se fala em forças, instintos ou impulsos, não se pode entendê-los como unidades, faculdades ou atributos. Não se pode contabilizar forças, instintos ou impulsos porque estes conceitos indicam apenas movimento, puro “acontecer”, não significando entidades essenciais. Quando da contemplação de uma coisa ou evento, ocorre como se cada impulso primeiro apresentasse sua visão unilateral. Depois, todos entram em combate até o surgimento de um “meio termo”, uma “tranqüilização”, uma semicalmaria, uma espécie de “contrato” por tempo determinado. Esse acordo ou “contrato” é a “justiça” entre os impulsos, uma forma de se afirmarem na existência, como que conservando mutuamente suas “razões”. O sentido do fenômeno, no âmbito do conhecimento, aparece a partir dessa “justiça”, enquanto resíduo de uma relação de forças. O conjunto complexo de forças primárias, de “conquista e subjugação” e forças secundárias, de “adaptação e regulação”, conquanto em permanente atividade, aparece sempre organizado hierarquicamente. Apenas as “últimas cenas de conciliação e ajustes de contas” do longo processo de luta entre impulsos chegam à

consciência do organismo no qual essa “luta” e esse “contrato” se processam. Isso faz parecer que o “inteligir” é algo bom em si, justo e conciliatório, em oposição aos instintos, sinônimos do que há de injusto e egoísta. O “inteligir”, contudo, não passa de “uma certa relação dos impulsos entre si”. Por trás das características pessoais que lhe são visíveis, que o sujeito enxerga através do espelho da consciência, escondem-se suas mais importantes e mais numerosas leis de desenvolvimento.

A referência insistente a “instintos” e a “impulsos” leva a crer, à primeira vista, que Nietzsche queira instituir um fundamento afetivo, instintivo ou biológico do conhecimento no lugar do tradicional fundamento racional e metafísico. A intenção do autor, contudo, não é meramente inverter a relação entre corpo e razão para privilegiar o primeiro, em uma espécie de biologismo; é, sim, recusar “o pensamento metafísico instaurador dessa dualidade”, recusar a idéia de essência, de substância, a própria idéia de fundamento. Intelecto e corpo não possuem naturezas diferentes; a consciência nada mais é do que um órgão, um desenvolvimento do corpo, em sentido lato, ou o “grande intelecto”.

A formulação “vontade de poder” é “negativa” e “imanente”, além de “circular” e “tautológica”. Designa “o mundo em seu aparecer”, sem nada afirmar sobre um fundamento exterior, sem se pronunciar sobre a essência das coisas, fazendo apenas o movimento de devolver a pergunta ao intérprete: a vida é vontade de poder; vontade de poder é interpretar, quebrar resistências, sobrepor e assimilar outros pontos de vista; quem interpreta é a própria vida. Não se constitui um “sistema fechado”, uma explicação definitiva sobre as coisas, mas um “ponto de fuga” que permite expor o caráter perspectivo e precário de toda atribuição de valor, denunciando a falsidade que há em torno de qualquer idealização da verdade.

O fato de Nietzsche apresentar a “vontade de poder” como “princípio explicativo de toda a vida” não é autorizado por um suposto conhecimento privilegiado da essência das coisas, mas pela necessidade ética dessa denúncia. O fato de tal conhecimento sobre a vida reconhecer a própria precariedade só aumenta seu próprio valor. Quem objetar que toda valoração é perspectiva, precária, que tudo é interpretação, apenas está ratificando o que o próprio enunciado do perspectivismo subentende: a inexistência de um sentido essencial à espera de ser descoberto, inscrito no mundo à parte da atividade interpretativa do homem.

Se a “vontade de poder” rejeita a transcendência e qualquer forma de exterioridade, os “impulsos” e “instintos” do vocabulário nietzscheano não devem ser entendidos como entidades fundamentais, como “coisas” ou “essências”, e sim enquanto “eventos” – configurações temporárias que, por não preexistirem nem subsistirem à relação, não podem ser apreendidas senão mediante recortes ficcionais. As ficções “ser”, “eu”, “coisa”, “sensação” e todas as outras que, através da linguagem, adquirem “contornos capturáveis” pelo intelecto humano, são apenas os resíduos da atividade vital, desse jogo, desse combate entre “impulsos”.

Tanto na formação de órgãos, no processo orgânico em geral, como no universo da linguagem trata-se, para Nietzsche, de “vontade voltada para o poder” – trata-se de um permanente interpretar, pois a interpretação nada mais é do que um meio de se apoderar de algo. A partir do jogo de interpretação se delimitam espaços, se determinam graus, diferenças de poder, nascem valorações, acordos, configurações temporárias e hierarquias. A “verdade” é um juízo de valor e expressa as “condições de sobrevivência e de crescimento” de um organismo ou de uma estrutura social; emerge como resultado pontual de uma determinada relação entre impulsos. Uma verdade, para se estabelecer necessita, metaforicamente falando, “atrair o poder

para seu lado” ou, inversamente, “pôr-se ao lado do poder”. O “não-poder-contradizer”, portanto, não comprova a ‘verdade’ da avaliação a ser resistida, mas uma incapacidade da avaliação que “gostaria” de poder resistir.

Também a consciência é órgão de sobrevivência e crescimento. O conhecimento, como produto relacional, opera como instrumento de poder na conformação de um determinado estado de coisas. É ao mesmo tempo o resultado do jogo entre os instintos e o compromisso que se forma a partir de suas lutas. Quanto maior a vontade de poder de um impulso, ente, grupo ou espécie, maior será a parcela de realidade da qual ele irá se tornar soberano, maior será o conjunto de forças sobre as quais ele adquirirá domínio. Aquilo que Nietzsche chama de “vontade de verdade” ou “vontade voltada para a verdade”, o impulso em adquirir posição privilegiada pelo conhecimento, julgando a realidade através da posse de verdades incondicionais, nada mais é do que uma espécie de “vontade voltada pra o poder”. A “posse” do conhecimento faz o pesquisador ou filósofo, por exemplo, tornarem-se conscientes da própria força. De forma semelhante, os exercícios de ginástica são prazerosos sem espectadores porque fazem o atleta tomar consciência de sua força. Além disso, a posse do conhecimento faz o conhecedor sentir-se superior, como único a saber corretamente a questão, como vitorioso por superar atuais e antigas concepções e seus representantes. Trata-se, mais uma vez, de sentimento de superar resistências.

O pensador age como advogado de seus preconceitos no intuito de batizá-los de verdades e, à diferença dos místicos, que falam em verdades por inspiração, apresentam tais preconceitos como resultado final do desenvolvimento de “uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável”. No fundo, são teses impregnadas de valor, adotadas antes de qualquer crivo; são



desejos aos quais, posteriormente, se inserem razões. Para Nietzsche as grandes filosofias sempre representaram as confissões pessoais do seu autor, suas “memórias involuntárias inadvertidas”. A origem de toda filosofia não é uma faculdade ou impulso essencial voltado ao conhecimento, no sentido mágico defendido pela tradição, mas suas intenções morais. Por trás das afirmações metafísicas do autor de um sistema de pensamento estão seus interesses específicos; nada ali é impessoal. No limite, seus impulsos gostariam de apresentar-se como “finalidade última da existência”, como “senhores dos outros impulsos”. Eles ambicionam dominar e, para dominar através do conhecimento, põem-se a filosofar.

Todo sistema de pensamento, toda filosofia cria o mundo e quer que ele exista à sua imagem; o autor quer “prescrever e incorporar à natureza sua moral, seu ideal”. Uma construção filosófica, enquanto interpretação moral, embora apareça como divina, é demasiado humana: basta muito pouco para que o “sublime” e o “absoluto” sejam construídos a partir de uma “superstição popular de um tempo imemorial”, de um “jogo de palavras”, uma “sedução por parte da gramática”, ou de uma generalização arbitrária de certos fatos. Quando a filosofia começa a crer em si mesma, porém, seu autor não pode mais evitar contemplar o mundo à sua própria imagem, fica emaranhado em sua própria rede dogmática. O que caracteriza a filosofia, afinal, é esse impulso tirânico de criação do mundo, manifestação de uma vontade voltada para o poder. A atividade de conhecer, em Nietzsche, é atividade de criação, e não de “explicação” ou “descrição” da natureza.

Reduzindo todo acontecer ao propósito da ampliação do poder, Nietzsche ressalta que o sentimento de poder é efeito da felicidade. Felicidade e poder estão intimamente relacionados; não se trata aqui, porém, de poder enquanto algo que se possua estavelmente, como quando se

fala do “poder político” ou do “poder econômico”. Trata-se do sentido específico de poder contido na expressão “vontade voltada para o poder”, isto é, do sentimento de superação de resistências na cadeia do devir, do impulso de criação, de imposição de sentidos e formas ao devir e a conseqüente conformação de novos valores.

O sentimento de poder está igualmente presente no “presentear”, no “zombar” ou no “aniquilar”. A obra de Nietzsche é repleta de descrições psicológicas de como, no fundo de cada tipo de valoração ou atitude, age o sentimento de poder. São “espécies mascaradas da vontade voltada para o poder” a busca de “liberdade”, “independência”, “equanimidade” ou “paz”; também o “instinto de sobrevivência”, a “subordinação” (tornar-se útil, fiel, conquistar o amor do poderoso), o “senso de obrigação” (a obediência) e de “reconhecimento da hierarquia”, a “consciência” e a “autocondenação”. O que faz com que um mentiroso venda um erro como sendo verdade, que alguém decida entre dadas possibilidades e que um pensador dogmatize um ponto de vista sempre é sua “razão prática”, a sua “vantagem”, na linguagem comum. Em todos os casos, são as necessidades do “grade intelecto”, são os impulsos, com seus prós e contras interpretando o mundo – buscam deste modo impor-se perante os demais impulsos.

O conhecedor considera-se um ser sublime por estar de posse da verdade, por seu olhar supostamente objetivo. Louva a verdade como instrumento que o permite tentar impor ao “devir” o caráter de “ser” – isso representa o máximo da vontade de poder, moldar a vida à própria imagem. O desejo dos “seres sublimes” se cala na saciedade, não submerge na beleza, pois seu conhecimento não aprendeu “a sorrir e a não ter ciúmes”. Como advogados da verdade, afirmam que “gostos e sabores” não se discutem. Entretanto, para Nietzsche, “a vida inteira é uma discussão sobre gostos e sabores”, o gosto é “ao mesmo tempo, peso e balança e pesador”.

Todos querem esquematizar a natureza, impor ao caos uma determinada regularidade conforme suas “necessidades práticas”, criar, produzir as verdades que lhes sejam vitais. Sem a avaliação seria vazia a existência, assim se dá cor e beleza ao mundo, daí nasce tudo que vale a pena para o ser humano. Avaliar é criar e humano é aquele que mede, que avalia.

As formas de apreensão do mundo de um indivíduo, grupo ou espécie, variam em função de padrões biológicos, lingüísticos e culturais. Cada sociedade possui sua tabela de valores, sua versão para o que é “bom” e o que é “mau”. A criação de um sentido humano, de um universo valorativo, expressa as condições de sobrevivência e crescimento de uma determinada sociedade, de um “povo”. É a “voz da sua vontade de poder”, reflete aquilo que ele superou, aquilo que julga difícil, belo, desejável ou indispensável. Se existem “mil povos”, porém, existirão “mil fitos”: as tábuas de valores de uma sociedade são diferentes das tábuas de valores das outras e nunca serão bem compreendidas por elas. As diferenças entre os povos são, acima de tudo, diferenças de linguagem. Na linguagem se expressam as discrepâncias humanas, a eterna luta entre idéias e paixões e ao mesmo tempo as riquezas culturais. A civilização é um luta entre diferentes estilos de ver o mundo e, especialmente, entre diferentes estilos de ver o passado.

Da mesma forma que os povos se inserem em um grande conflito de formas de interpretação da vida, uma sociedade nada mais é do que o resultado de um conflito de perspectivas dos seus integrantes, de imposição de valores, de medidas. O ser humano, afirma Nietzsche, quer “existir socialmente”, ou seja, “em rebanho”, seja por uma necessidade de conservação e crescimento, seja em face do tédio da solidão, da necessidade psicológica do convívio. Para que seja possível a conformação do laço social faz-se necessário fixar aquilo que será considerado verdadeiro por todos, determinar aquilo que será repudiado, aquilo que será

estimado, enfim, criar algo próximo do que seria um consenso valorativo. O que determina o valor das coisas, a “verdade” de uma ordem social, é a linguagem.

A linguagem representa a “designação uniformemente válida e obrigatória das coisas”. Sempre que criou novos nomes o ser humano produziu um novo mundo, novas “coisas” e novos valores. Depois de produzi-las, porém, sempre acreditou nos conceitos e nomes de coisas como se fossem “*aeternae veritas* [verdades eternas]”, pensou ter neles o conhecimento do mundo. Seu orgulho o impediu de perceber que apenas conferia nomes às coisas, que as palavras não exprimem um “supremo saber” sobre elas.

Estipulando valores, medidas, criando um universo arbitrário de equivalências, a linguagem produz leis, é dizer, o laço que permite o convívio social. Surge, então, o contraste entre certo e errado, entre verdade e mentira. Aquele que age segundo seu próprio arbítrio, que “faz mau uso das convenções”, torna-se mau quisto, não porque os indivíduos queiram evitar serem enganados, mas por que querem evitar ser prejudicados. Eles não odeiam a ilusão, já que as verdades mesmas também são ilusões, enquanto convenções recobertas de *status* divino; odeiam sim as consequências nocivas que advém de certas espécies de ilusão; desejam verdades agradáveis que conservam a vida.

As convenções da linguagem não são frutos de conhecimento, mas “delimitações arbitrárias”, “preferências unilaterais” por certas coisas e valores. Uma palavra é apenas uma “figuração de um estímulo nervoso em sons”, ou seja, expressa algo que se passa no organismo daquele que a pronuncia, e não um algo que ocorre fora. Por isso é um erro grosseiro presumir captar, através da linguagem, a essência do que seja correto em si, qualquer “verdade pura sem consequências”. Ademais, as palavras são “bolsos” em que diferentes indivíduos e diferentes

povos de diferentes épocas guardaram coisas diferentes, muitas vezes várias delas ao mesmo tempo. A unidade da palavra não garante a unidade da coisa. A “roupa” das idéias é feita do pano das palavras, que expressa uma história pessoal, emoções, afetos, enfim expressa valores perspectivados (expressão esta que já é redundante).

Quando a palavra deixa o âmbito da vivência individualizada (da vivência única, perspectiva) para “convir a um sem número de casos, mais ou menos semelhantes” ela ganha *status* de “conceito”. Mas os casos ditos semelhantes, ao serem tomados rigorosamente, são desiguais (justamente por serem semelhantes não podem ser iguais). Pode-se afirmar daí que todo conceito “nasce por igualação do desigual”. Nietzsche traz como exemplo o conceito de folha, que nasce do abandono de diferenças individuais: uma folha nunca é igual à outra, o conceito de folha pressupõe o esquecimento daquilo que as distingue. Esse esquecimento, porém, desperta a representação de que, na natureza além das folhas, há “uma espécie de folha primordial”, a partir da qual todas as folhas individuais são tecidas, por “mãos inábeis”, com pequenas diferenças. O mesmo erro é cometido ao se dizer que alguém é “honesto”: o conceito desperta a representação de que o indivíduo age de tal ou tal forma em virtude de uma qualidade essencial, de uma faculdade. Mas não se sabe nada sobre essa “honestidade” enquanto essência, bem como não se sabe nada sobre uma “folha primordial”. Sabe-se apenas de numerosas ações diferentes, individualizadas, mas designadas “honestas” pelo abandono do desigual, ou seja, pelo esquecimento daquilo que as distingue.

Assim, a partir de muitas experiências distintas, formula-se qualidades ocultas, cria-se fantasmas, agentes por trás do agir como o são as faculdades “honestidade” e responsabilidade. A natureza, porém, não conhece formas nem conceitos; todo conceito é “antropomórfico”

expressa os valores daquele que o formulou. As verdades de um povo, as tabelas de valores que dele emergem, constituem “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropofomismos [...] que, após longo uso, parecem [...] sólidas, canônicas e obrigatórias”. Essas metáforas se tornam gastas e não aparecem mais como metáforas – tal qual uma moeda que perdeu sua efígie e passa a ser considerada apenas como metal, não mais como moedas.

Para existir, a sociedade impõe a seus membros a obrigação de dizer a verdade, de falar, agir e avaliar segundo as metáforas usuais. Na prática, isso significa “mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em estilo obrigatório para todos”. O sentimento da verdade vem do esquecimento do ser humano a respeito do que acontece com ele: de que ele mente de uma maneira “designada” previamente, “segundo hábitos seculares” e “inconscientemente”. “Verdade”, pois, é “nunca pecar contra a ordenação de castas e a seqüência das classes hierárquicas.” O “mentiroso” é aquele em quem ninguém confia e o qual todos excluem, por não reproduzir as “verdades” geralmente aceitas. Opondo-se ao mentiroso, o homem “demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade”. Sente seu agir como “racional”, menosprezando suas “impressões súbitas” e “intuições” e atrelando em conceitos “frios” e “descoloridos” (as verdades, enquanto convenções do rebanho) o “carro de seu viver e seu agir”:

Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível [...] edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como o regulador e imperativo.

A força do conhecimento não está no seu grau de verdade, porém na sua “antiguidade”, no fato de ter sido assimilado, de ter criado raízes profundas – esse seu “grau de incorporação” reflete em que medida ele constitui uma “condição para a vida”. A avaliação e hierarquização dos atos e impulsos humanos são expressão das necessidades da comunidade, do rebanho, aquilo que o beneficia. O valor de cada um é medido por sua propensão em agir conforme os critérios de valor vinculados ao benefício do rebanho: “com a moral, o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. O ser vivente precisa acreditar que “se pode julgar”, que determinados valores são mesmo essenciais, que não paira dúvida sobre eles. Enfim, por uma necessidade de ser estável, ele precisa garantir que certas avaliações se imponham às outras precisa, acreditar que existe um certo e um errado, um bem e um mal. Muito embora o mundo continue sempre “mutante” e “deveniente”, algo sempre tende a ser considerado absolutamente verdadeiro. Aqui fica patente, mais uma vez, que o erro é condição para a vida. A vida “quer ilusão, vive da ilusão”. Para Deleuze, as páginas que falam da “necessidade das máscaras”, de sua “virtude e positividade”, estão entre os maiores momentos da filosofia”. nietzscheana. Em síntese, Nietzsche quer evidenciar que a ilusão não é um simples”. acidente, mas a origem e o fundamento de todo conhecimento, bem como de toda tábua de valores. As verdades humanas são erros que, com o tempo, se tornaram irrefutáveis e sua irracionalidade é sua condição de existência; tais avaliações, contudo, têm sua importância reguladora, são, até certo ponto, necessárias para a preservação humana.

O ser humano é “admirável” como gênio construtivo, não por seu conhecimento puro das coisas ou por seu impulso à verdade. Sua “força inventiva” cria categorias, permitindo um

“entendimento rápido à base de sinais e sonidos” e uma relativa segurança no “viver em rebanho”. As tabelas sociais de valor aparecem como resíduo de uma grande discussão de gostos, do conflito, do embate entre perspectivas. Nesse embate, foram os indivíduos “mais poderosos” em uma sociedade, os “maiores artistas da abstração”, os “mais originais” que, sobrepondo outras perspectivas, nomearam as coisas criando categorias, produzindo leis. As leis jurídicas também se incluem neste contexto. O surgimento do universo moral é um exercício de arbitrariedade, é essencialmente imoral. As virtudes chegam ao poder pela pura imoralidade, pela sabotagem e difamação das virtudes vigentes; ou ainda pela aliança com virtudes reconhecidas, com hostilidades contra seus adversários e pela compra de sua proteção. Todos os empreendimentos humanos precisam da imoralidade para prosperar.

Os “juízos estéticos e morais” dos indivíduos poderosos e influentes, a forma como sentem, expressa a singularidade de seu modo de vida, a sua natureza, a sua *physis*. Eles são fortes justamente porque atendem às exigências de sua *physis*: conseguem fazer valer tiranicamente seus juízos, seu gosto, transformando-os no “gosto geral”. A opinião dos membros do rebanho constitui apenas um reflexo do lento e profundo fenômeno que é uma mudança do gosto geral: uma valoração é imposta a alguns indivíduos como obrigação; essa obrigação aos poucos se torna hábito para muitos e, enfim, uma “necessidade de todos”.

Na formação do gosto, Nietzsche fala de como uma “segunda natureza” pode se tornar uma “primeira natureza”: designa, com estes conceitos, como algo que se faz de forma antinatural ou simulada, seja por obediência, por necessidade ou por negligência, se incorpora ao indivíduo aos poucos, pela força e pela lei do hábito. Em síntese, ações lentas e pequeninas, mas numerosas, tornam-se irresistíveis pela repetição e fazem possível uma mudança do gosto. A



mudança de um “estado da moral”, de um conjunto de leis e valores sacralizados não se dá apressadamente e por medidas de violência sem significado. É a partir das pequenas doses, das sutis mudanças de configuração no devir que se formam novos hábitos, novos costumes, até que uma nova valoração torne-se força predominante e se plante uma nova natureza. As grandes revoluções da história marcadas por um evento súbito (como a revolução francesa, “a grande Revolução”) aparecem, para Nietzsche, como uma “patética e sangrenta *charlatanice*”.

Com imposição de um gosto e a formação de um “gosto geral” se estabelece uma “moral cativa”. Os “espíritos cativos” são aqueles que pensam de acordo com o que espera a “moral cativa”, as opiniões que predominam no seu tempo. Eles são, necessariamente, a maioria, a regra dentro de uma sociedade. Os “espíritos livres” são a exceção, são aqueles que pensam de modo diverso do que se poderia esperar, que agem de forma inconciliável com a moral cativa. Uma vez que, no conhecimento da verdade, o que importa é possuí-la (e não seu conteúdo ou o caminho pelo qual foi “achada”), é característico do “espírito livre” não assumir aquilo que é considerado “correto”. O “correto” é o definido pela “moral cativa”, pela tradição, o “espírito livre” se destaca justamente por se opor a essa tradição. Muito embora Nietzsche não admita a verdade em si, como visto, pondera que o “espírito livre” tem um “espírito da busca da verdade”, ou seja, não aceita a verdade dogmatizada da tradição, não se dobra à simples exigência de fé.

Fé, para Nietzsche, é a expressão da mencionada lógica do “creio porque é absurdo”. Significa habituar-se sem razões a determinados “princípios intelectuais”. Na fase do pensamento em que escreveu “Humano, demasiado humano”, “Aurora: reflexões sobre preconceitos morais” e “A gaia ciência”, o autor concede grande valor à razão. Não se trata aí, contudo, da razão

enquanto possibilidade de conhecer a verdade, mas de uma razão crítica, por assim dizer, de uma razão enquanto defesa e “esfriamento” contra artigos de fé, contra a crença e o dogma. Nesse sentido, argumenta que o “espírito cativo” assume suas posições por fé, é dizer, sem razões, sem reflexão crítica. Isso ocorre, no mais das vezes, pela força hábito. Apenas muito depois, quando o hábito se enrijeceu a tal ponto que se perdeu a possibilidade de questionamento, o indivíduo “encontra” razões a favor de seu hábito. Em outras palavras, a razão aparece apenas como meio de justificação, não mais em prol da reflexão crítica. Desbancando-se as razões do crente não se desbanca a crença.

Os estados, ordens, instituições e valores da sociedade adquirem força em virtude da fé dos espíritos cativos, da sua recusa em inquirir por razões. Tanto o Estado como os pais na educação do filho agem da mesma forma, dizendo: “apenas tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz”. A verdade, então, se constrói pela “utilidade pessoal” que encerra. O indivíduo, desde sua educação, é sempre tratado “como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma repetição”, ou seja, como alguém que deve adquirir um “senso de comunidade”, tornar-se útil para o rebanho.

A distinção entre espíritos livres e cativos não consiste em uma dicotomia nem em uma oposição transcendente; existe em cada indivíduo uma parcela maior ou menor de liberdade com relação ao rebanho. De qualquer forma, o “espírito livre”, aquele que se mantém preponderantemente nessa condição, tem muita dificuldade em fazê-lo. Para sustentar uma causa perante um “fórum dos espíritos cativos”, tem que demonstrar que sempre houve espíritos livres, que o “livre-pensar” não é algo recente, que não quer importunar e que a causa traz vantagens para os espíritos cativos – isso raramente ou nunca se consegue. O “espírito livre” é débil, num

certo sentido, por conhecer “demasiados motivos e pontos de vista”: é mais fácil agir da forma socialmente esperada, ao lado da tradição, sem precisar ponderar motivos; enfim, com sentimento de segurança e com aval do rebanho.

O conceito “vontade de poder”, recusando toda transcendência, interpreta a vida como dança, como jogo de interpretação entre perspectivas – forças que “tentam” constantemente vencer, opor, superar, resistir, incorporar, assimilar outras, atuando seu potencial. Pode-se, a partir daí, compreender a formação da sociedade. Os indivíduos mais fortes, mais inteiros em sua “vontade de poder”, deram nomes às coisas, impuseram, pela linguagem, determinadas tábuas de valores que, com a lenta formação do hábito, cristalizaram-se em uma “moral cativa”. A moral tece o laço social, possibilita a vida em sociedade, “em rebanho”, o que convém ao ser humano por razões materiais (segurança, divisão do trabalho, etc.) e psicológicas. Em sua essência, porém, todo ordenamento moral é um “erro” ou “ilusão”.

Com a cristalização do hábito o ordenamento valorativo vigente assume estrutura dogmática. Sua força reside na fé cultivada pelos “espíritos cativos”. Com o tempo, os indivíduos “encontram” razões que justificam o hábito da submissão a uma ordem ou instituição qualquer e aos valores e padrões de comportamento prescritos. Assim ocorre com relação à validade e a razão de ser do ordenamento jurídico, tanto no senso comum como nas discussões acadêmicas: os “fundamentos” do Direito são fabricados, criados *a posteriori*, inventados, mas apresentadas como sendo causas. Cada nova justificação ou reflexão sobre a ordem jurídica parece pretender revelar sua “origem”, descrever aquilo que existe desde sempre e está escrito em sua essência. Confere-se, assim, estruturação lógica e caráter solene a um ordenamento cuja instituição é uma questão de pura violência (algo que precede qualquer lei e qualquer lógica) e

cuja vitalidade e permanência depende da formação de um hábito e de uma fé. Com o desgaste ou falência de determinada teoria explicativa da vigência de um ordenamento valorativo, são apresentadas novas razões. Leis escritas são alteradas, uma república adquire uma nova Constituição, novas teorias filosóficas tornam-se proeminentes. Subsistem, porém, a estrutura teológica da lei, o mecanismo transcendente da autoridade e o hábito da submissão à ordem vigente.

### **3. A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTE DO DIREITO E A SUJEIÇÃO AO ORDENAMENTO VISTOS SOB A “ÓTICA DA VIDA”**

#### **3.1 A fundamentação transcendente do direito e a sacralização da obediência**

Em um dado momento da história de um povo, um grupo declara a experiência ética concluída, é dizer, declara a posse de um saber definitivo sobre como se deve viver. Para consolidar esses valores é necessário que se evitem novas experimentações, novos exames sobre o assunto. O meio para isso, diz Nietzsche, é a construção de um “muro” cuja dupla camada é formada pelas mentiras sagradas da “tradição” e da “revelação”. Tradição é a pressuposição de que um dado estado de coisas existe desde sempre, desde os primórdios, e que não deve ser tocado. Já através do mecanismo da revelação oculta-se que as leis possuem origem humana, que foram fabricadas mediante numerosas tentativas e erros, atos de imoralidade e de arbitrariedade; aparecem como tendo sido comunicadas de uma só vez por uma divindade ou figura equivalente.

O mecanismo da revelação permite a instauração de valores absolutos e a sacralização da obediência: determinados valores ou juízos são assumidos como valores em si, expressão do que há de perfeito, eterno e intocável na divindade. Aquele que se opõe ao ordenamento moral,

comete um crime contra os antepassados e, especialmente, contra “deus” ou realidade equivalente, qualquer entidade, independentemente de como se chame, que permita o contato com “a verdade”, qualquer figura da perfeição por meio da qual se presume demarcado, para todos, o caminho correto, o sentido do “bom” e do “justo”. O indivíduo imoral é alguém sem fê ou piedade, alguém que atenta contra tudo o que se acredita mais sagrado e que, portanto, representa perigo.

O direito, muito embora tenha perdido há séculos sua justificação religiosa, não perdeu sua estrutura teológica. Pode-se dizer, com Nietzsche, que as “sombras de deus” continuam pairando sobre o ordenamento jurídico, sobre a prática judiciária, sobre o estudo das leis positivas, sobre a filosofia e a teoria do direito. Não existem fatos morais, mas o juízo moral em geral possui a mesma estrutura do juízo religioso, porque se sustenta na crença em realidades metafísicas, isto é, falsas realidades. A lei jurídica, enquanto lei moral, contém apenas exegeses, um conjunto de valores sintomáticos da realidade em que se inserem, valores perspectivais, pois, como são todos os valores. No entanto, todas as justificativas possíveis para a cristalização de dados valores como obrigatórios em uma sociedade são da ordem da transcendência, da exterioridade, no sentido apresentado anteriormente. O edifício jurídico exige “crença” para permanecer; exige “fê”, por exemplo, na faculdade de adquirir direitos, na liberdade do arbítrio e na responsabilidade, nascendo daí não apenas um direito de julgar e punir, como a sujeição do indivíduo às forças que instituem a lei.

Não obstante, o fato da obediência à lei pode ser racionalmente justificado das mais variadas formas, como fazem teorias clássicas do Direito. Pode-se dizer que um ordenamento de valores é consolidado por hábito, em que pese seu fundamento de coerção e violência e todos os

caminhos que levam a um dado estado de coisas. Os indivíduos habituam-se a um domínio de leis: ou não querem saber de mudanças, seja por conveniência pessoal, preguiça, ignorância, medo ou qualquer outro motivo específico, ou simplesmente não têm poder para criar, elas próprias, a lei. Fala-se na criação da lei no sentido de imposição de uma marca pessoal, da atitude do indivíduo de moldar o à sua própria imagem. O exercício de poder é difícil, exige agressividade e pode trazer muitos desgostos. Para não admitir a acomodação, covardia ou impotência, as pessoas justificam racionalmente a submissão, inventam motivos e intenções inserindo-os por detrás dos seus hábitos. As razões em virtude das quais a lei deve ser obedecida, expressas segundo raciocínios lógicos perfeitos em sua forma, consolidam-se e são acreditados como “verdades”, assumindo a forma de “revelação” ou “tradição”, dogmatizando-se: são “mentiras que se chamam verdades absolutas”, do mesmo modo que ocorre no âmbito da crença religiosa.

Tais justificações são oscilantes no tempo; novas teorias surgem tal como novas roupas, oferecendo novas formas de legitimação racional à obediência. Além da mudança na forma de justificação, o conteúdo do ordenamento moral, das leis positivas e das decisões judiciais é, também, constantemente reelaborado, e serve como sintoma das mudanças na configuração do jogo dos interesses individuais dentro de uma determinada sociedade. A estrutura do ordenamento jurídico, contudo, a forma canônica da submissão, permanece estável.

Não por acaso, a ordem jurídica tem como alicerces as noções de “sujeito de direito”, “livre-arbítrio”, “responsabilidade”: enquanto conceitos teologizados, de suporte metafísico, sustentam-se na lógica da duplicação dos mundos, da exterioridade e do “creio porque é absurdo”. Outrora se acreditava em “adivinhos e astrólogos”, disse Zaratustra e, com eles, no

“destino”, no inevitável; com a descrença dos adivinhos e dos teólogos passou-se a acreditar que tudo é liberdade, que todas as ações e sensações são atos de livre-arbítrio. Em que pese toda a complexidade que há no fundo de uma simples sensação, ela é sentida como algo “isolado” no tempo e no espaço, “incondicionado” e “desconexo”; parece se impor de forma arbitrária, “sem razão e finalidade”. A crença na liberdade da vontade é mais uma expressão da “necessidade atomística” na “necessidade metafísica”: um atomismo, agora, no domínio do querer. Interpreta-se o fluxo constante do devir como conjunto de fenômenos independentes. Conta-se os fatos, inserindo mentalmente um “espaço vazio” entre eles; todas as ações são, a partir daí, tomadas como isoladas e indivisíveis.

Uma ação pode ser louvada ou censurada somente a partir dessa ficção de que fatos são passíveis de serem isolados e de que existem fatos iguais. Promove-se uma “ordenação graduada de valores”: as ações são classificadas como “boas”, “compassivas”, “invejosas”, e assim por diante. Desconsidera-se que a linguagem apenas designa as coisas, produz recortes ficcionais arbitrários na cadeia do devir. A “mitologia filosófica” escondida na linguagem permite que se acredite estar captando, pelas palavras e conceitos, a essência das coisas, o que há de verdadeiro nelas. O saber que se ocupa, por excelência, “da sustância e da liberdade do querer” é a metafísica. Sendo assim, para Nietzsche, ela pode ser definida como a “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, [...] como se fossem verdades fundamentais”.

O critério da “vontade livre” existe por bons motivos: ele permite atribuir “responsabilidade” a alguém, “despindo o vir-a-ser de sua inocência”. O livre-arbítrio é um atributo ou faculdade humana inventada para permitir a punição. Quem a inventou? O “instinto teólogo” do “querer-estabelecer-culpa”, o instinto de “punir e julgar”. O “sacerdote” é a figura



que se faz representante de uma “ordem superior”, de um “mundo verdadeiro” para, em nome dele, legislar, julgar e punir. Os homens são pensados como “livres”, como portadores da faculdade do “livre-arbítrio”, para poderem ser julgados, punidos, culpados. Na lógica da culpa, o ato humano é considerado como “desejado”, como originado na consciência de modo isolado e arbitrário.

Na “fábula da liberdade inteligível” Nietzsche desenvolve uma análise **histórica** e psicológica dos “sentimentos morais”, aqueles pelos quais alguém é tornado responsável por seus atos. Em um primeiro momento, diz, as ações isoladas são ditas “boas” ou “más” apenas em referência às conseqüências úteis ou prejudiciais que trazem. Essa origem é esquecida e as qualidades são imaginadas como “inerentes às ações”, ou seja, as ações são “boas” ou “más” em si, independentemente das conseqüências que trazem. A qualidade de ser bom ou mau é inserida nos motivos da ação e, finalmente, no ser que age. O ser humano, a partir daí, é que recebe a qualidade de ser “bom” ou de ser “mau”. Torna-se passível de responsabilização, punição e controle.

A “história dos sentimentos morais”, para o autor, é a história de um erro. Em um sentido transcendente, o ser humano não é “responsável” por nada, nem por seu “ser”, nem por seus “motivos”, nem pelos efeitos de suas ações, pois as ações humanas se formam a partir dos “elementos e influxos” das “coisas passadas e presentes”. O indivíduo é como que arrastado “para lá e para cá” por motivos diversos até que o mais forte decida acerca dele. Se ele sofre arrependimento ou remorso não é por ser livre, mas porque “se considera livre”, porque se sente livre. As próprias bruxas, tal como seus mais perspicazes juízes, estavam convencidos da culpa de bruxaria, muito embora essa culpa não existisse; assim acontece com todas as culpas. Pode-se

falar da responsabilidade apenas enquanto sentimento, é dizer, de um “sentimento de responsabilidade” que varia de indivíduo para indivíduo dentro de uma mesma sociedade, entre sociedades diferentes de uma mesma época e de diferentes épocas, de acordo a evolução dos costumes e da cultura.

Ao se fazer uma “maldade” não se age para fazer o mal, mas “pelo sentimento do próprio poder”, pela “intensidade da própria excitação”, pelo “desejo único de autofruição”, associado ao medo de perdê-la. O outro, o próximo, é sempre e apenas um meio. Experimenta-se um “sentimento de completa irresponsabilidade” ao se matarem insetos para evitar um pequeno desprazer, ou ao se matarem “flores e animaizinhos” sem querer, em um gesto de delicadeza. Quando um animal produz dano, aspira-se por todos os meios a sua destruição, geralmente por meios muito cruéis; quando é útil, é domesticado e explorado. Apenas quando há vantagem ou desvantagem social em jogo nasce a responsabilidade. Tratamentos bárbaros e desnecessários aos animais são mal vistos, por exemplo, porque a comunidade descobre aí um perigo si própria: seja porque se teme pela qualidade da carne ou pelo cultivo da terra; seja porque se suspeita que o indivíduo cruel para com animais deva sê-lo também com humanos incapazes de vingança, como idosos e crianças; seja porque se tem prazer com os animais de estimação ou porque, supostamente, são humanos ou deuses reencarnados. De todo modo, cada um tem em conta, em essência, apenas seu próprio interesse, mesmo nas ações compassivas. Os compassivos são apenas um tipo diferente de egoístas, um tipo menos acostumado a tolerar a dor, com maior capacidade de excitação pelo medo, com maior capacidade de ter a vaidade ofendida quando acontece algo que não poderiam evitar.

Matar por “legítima defesa” é considerado moral, mesmo se a ação foi intencional, sob o

pressuposto de que se trata apenas de autoconservação. A rigor, porém, não há diferença entre a ação considerada “egoísta” do ponto de vista moral, e a ação por legítima defesa. Causar dor, mentir, roubar, matar, independentemente do patamar de crueldade, sempre são meios de autoconservação, de prevenir uma suposta desgraça pessoal e de promover um bem estar de si; não há “dano intencional” em que isso não esteja em jogo. Faz-se bem ou mal a uma pessoa tendo em vista apenas a si próprio. Não se pode sentir por alguém, porque o sistema nervoso não alcança até lá; a criança não maltrata os animais porque é maligna, mas porque quer “brincar”; se sentisse dor no lugar deles não os faria mal. O indivíduo apenas pode inferir por analogia o que o outro está sentindo, por meio da lembrança e da força da imaginação. Pode até mesmo passar mal em virtude dessa analogia, mas sempre haverá diferença entre sofrer uma agressão e sofrer por imaginá-la; a real sensação do outro que sofre sempre será desconhecida. Se o indivíduo age de forma a ser chamado de “bom” ou de ser chamado de “mau” é algo determinado pela medida e a natureza de seu intelecto”; a estrutura psicológica e volitiva de um crime, porém, é idêntica à da “legítima defesa”.

Segundo a “teoria da completa irresponsabilidade”, aquele que é punido não “merece” a punição e aquele que é premiado não “merece” o prêmio, no sentido de uma justiça transcendente, uma vez que “não podia agir de outro modo”. Quando a natureza “envia” uma tempestade nociva, ilustra Nietzsche, não se a rotula de imoral, ao contrário do que acontece com o homem nocivo. A crença em uma “vontade livre” operando arbitrariamente permite essa diferenciação errada. O indivíduo “cruel” não é responsável por ser cruel, da mesma forma que um “pedaço de granito” não é responsável “pelo fato de ser granito” e da mesma forma que a natureza não é responsável pelos danos decorrentes de uma tempestade. Se um fato e sua gênese

são analisados de forma suficientemente profunda, chega o ponto em que as circunstâncias atenuantes terminam por obscurecer qualquer falta, qualquer crime. Supostos “ouvintes honrados e imparciais” teriam então que confessar que o acusado agiu de forma necessária, que lhe castigar seria castigar a “eterna fatalidade”.

Quando um criminoso é reincidente, é castigado de forma muito mais severa e cruel. Uma vez, porém, que a moral e o direito têm a vontade livre como fundamento da responsabilização e do castigo, a reincidência deveria tornar a falta escusável; afinal, o hábito constitui uma “inclinação irresistível formada paulatinamente”. Quanto mais crimes há no passado de um criminoso, mais consolidado é o hábito do delito e mais difícil de ser mudado. As ações, além disso, não são isoláveis; não se pode, como foi dito, “atomizar” uma “vontade livre”, pois tudo está encadeado no devir. É arbitrário e incoerente punir o criminoso por seu passado; dever-se-ia, em tese, castigar tudo o que foi causa de seu comportamento: “os pais, educadores, a sociedade mesma” e, em muitos casos, a própria pessoa do juiz.

Por definição, julgar significa ser injusto, mesmo que se trate de julgar a si próprio. Não há uma posição privilegiada, um “mundo verdadeiro” a partir do qual possam ser inferidos valores absolutos e a partir do qual se possa contemplar eventos objetivamente. Ninguém é responsável por existir, por “ser constituído de tal ou tal modo”, por “se encontrar sob estas circunstâncias, nesta ambiência”. O indivíduo humano não é resultado de suas próprias intenções; ele é o que é por necessidade, como um “um pedaço de fatalidade” que está no todo e pertence ao todo; a “vontade” constitui apenas sintoma de algo que aconteceu. Essa “necessidade”, porém, não é expressão de uma razão natural ou qualquer tipo de determinismo; pelo contrário, a necessidade existe simultaneamente à ausência de finalidade no devir.

Querer “julgar”, “medir”, “comparar” ou “condenar” qualquer pessoa ou qualquer coisa significa julgar, medir, comparar, condenar o todo; mas não há nada fora do todo. Para Nietzsche, o próprio Cristo queria “suprimir do mundo o juízo e o castigo”, embora por um caminho diferente. O “pecado” na concepção de Cristo, diz, era justamente querer julgar os semelhantes com um hipócrita olhar de inocência sendo que, perante Deus, todos são iguais. É o oposto da noção herdada do cristianismo como religião, que tem no “pecado” um meio para permitir o julgamento, o castigo e a punição. Nietzsche não acredita em uma “igualdade perante Deus”, mesmo porque não admite a idéia de Deus. A partir da noção de “perspectivismo”, contudo, rejeita a idéia de um ponto de vista privilegiado. Isso o que leva à mesma fórmula de Cristo (do Cristo segundo sua visão) – a de que se deve eliminar toda culpa da existência e dizer “não julgueis”. Nietzsche prega, pois, o restabelecimento da inocência do “vir-a-ser” com a negação da “responsabilidade em Deus” e de toda responsabilização calcada em metafísica para efeito de atribuição de culpa.

A doutrina do livre-arbítrio permite que o indivíduo acredite poder fazer escolhas, agir e pensar livremente. Se agir contra as normas estabelecidas, contudo, pode ser punido, porque “intencionalmente” desviou-se do caminho correto. A coletividade está legitimada a punir em vista do “mau uso” que seus membros fazem da liberdade. A “vontade livre” é elemento chave de um “jogo de cartas marcadas” onde a única atitude admitida, que é a submissão às regras, aparece como livre escolha de cada um. Tudo que se refere à salvaguarda dos direitos individuais pode ser visto, a partir daí, como meio de garantir um controle completo dos governados: a “liberdade” como meio de “impor um procedimento uniforme”.

O *status* do “sujeito de direito”, poder-se-ia dizer, é equivalente ao *status* do crente, do

fiel religioso, no sentido que tem todos os aspectos da vida vinculados à autoridade e às tábuas de valores proferidas em seu nome. Enquanto o fiel é um pecador em potencial, o sujeito de direitos é responsável. Para Nietzsche, como visto, não existem pecados nem virtudes no sentido metafísico, tudo o que é do âmbito moral “está continuamente oscilando”. A própria idéia de sujeito é uma ficção da linguagem; sequer é concebível um “caráter imutável”, ou uma alma no sentido atomístico da palavra: o ser humano pode ser visto como um *quantum*, um pacote de movimento; é um recorte ficcional do devir. A linguagem, observou-se, é um meio de imposição arbitrária de valores, é o laço cria a sociedade, que permite a vida em rebanho. A noção “sujeito de direito” serve para amarrar o indivíduo ao universo normativo, isto é, para integrar todo indivíduo ao seu âmbito de abrangência.

Em um universo desprovido de razão natural, de uma finalidade transcendente, de valores universalizáveis, não existem direitos inerentes à condição humana, “seja à existência, seja ao trabalho ou mesmo sequer à ‘felicidade’”. O ser humano, neste sentido, afirma Nietzsche, não está mais bem situado “que o mais ínfimo verme”. Alguém apenas pode ser “sujeito” dos direitos que lhe são concedidos pelo ordenamento moral vigente (ou pelo ordenamento jurídico, em um sentido mais específico). Uma vez, contudo, que a lei surge como imposição de valores, como ato de pura arbitrariedade, nenhum direito é plenamente assegurável.

### **3.2 A soberania como poder de morte incondicional e a “porta aberta” da lei.**

Obedecido um nível adequado de generalidade, convém trazer à discussão a obra “O poder soberano e a vida nua I” de Giorgio Agambem, adaptando algumas de suas discussões ao contexto do presente trabalho. A obra aprofunda a temática da violência enquanto elemento constituinte da ordem jurídica convergindo, neste sentido específico, com a discussão da obediência e da submissão em Nietzsche. Pretende-se, assim, enfocar problemas jurídicos e sociais contemporâneos, com destaque para o fato de o direito pouco frequentemente cumprir a função de trazer estabilidade e segurança às relações sociais, não oferecendo, portanto, limites à violência, ao arbítrio individual.

O poder soberano, para Agambem, é aquele que demarca simultaneamente o fim e princípio do ordenamento jurídico; é aquele que cria e garante uma ordem, normalizando o caos (pois ao caos nenhuma norma é aplicável, em princípio). O soberano é a instância que possui não apenas o poder de instaurar a lei e o monopólio da decisão última, mas também o poder de proclamar o estado de exceção, ou seja, suspender a qualquer momento a validade do ordenamento. Enquanto instaura o ordenamento, o soberano declara que não há um fora da lei e, simultaneamente, que ele próprio está legalmente fora da lei. O ordenamento reconhece no soberano o poder de decidir sobre a validade do próprio ordenamento; quem instaura o ordenamento, paradoxalmente, é o próprio soberano (por uma decisão arbitrária, portanto, decisão que se encontra fora do direito). A exceção, que é a suspensão do ordenamento pela decisão soberana, não está fora de relação com a norma. Pelo contrário, é justamente essa forma de suspensão que faz com que o direito positivo defina seu âmbito de validade (o caso normal) e se constitua como regra. A regra vive da exceção que, por sua vez, tem lugar pela suspensão da

regra. Quando o ordenamento se retira, dando lugar à exceção, não está sendo excluído, está sendo aplicado mediante sua desaplicação, na medida em que se captura a exceção fora do ordenamento. Aquilo que não poderia ser incluído vem incluído na forma de exceção e assim a lei mantém relação com a exterioridade. O exemplo, na esfera da linguagem, é uma “inclusão exclusiva” na medida em que é excluído do caso normal para exhibir seu pertencimento a ele (assim o conjunto fundamenta sua própria coerência). No caso do mecanismo da exceção, diversamente, há uma “exclusão inclusiva”: a exceção é incluída no caso normal porque não faz parte dele (o pertencimento a uma classe é demonstrado do interior dela).

Para Agamben, esse limiar de indiferença entre interno e externo, entre direito e fato, é a estrutura político-jurídica originária. Com a decisão soberana sobre a exceção ocorre a inscrição da vida natural na ordem do direito e do destino. O conceito “culpa” refere-se ao fato de estar-se originalmente em débito, de ser incluído através de uma exclusão. Não se trata aqui da determinação do lícito e do ilícito, como no sentido técnico do direito penal, mas da pura vigência da lei e da conseqüente indistinção originária entre o direito e a vida. Como disse Kafka, “todas as coisas dependem da justiça”. Agamben refere-se a uma lenda do escritor tcheco que bem representa a estrutura soberana: no penúltimo capítulo de “O processo” um sacerdote conta ao protagonista, Josef K., uma histórica contida “nas palavras de introdução à lei”. Um camponês pede a um sentinela, que está postado na entrada da lei, que o deixe entrar, e ele diz que não é possível. Nada impede ao camponês de entrar na porta da lei senão o fato de que “a porta já está desde sempre aberta e a lei não prescreve nada”.

A relação de exceção, para o autor, é uma relação de *bando* na medida em que aquele que foi banido é colocado no limiar em que externo e interno se confundem, nem dentro nem



fora do ordenamento. Ele se vale da distinção aristotélica entre potência e ato (*dýnamis* e *enérgeia*) para descrever o *bando* como a potência da lei “de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se”. O ser funda-se soberanamente mantendo-se em relação ao ato através do poder de não ser, ou seja, realiza-se como ato absoluto através da sua auto-suspensão.

Como ato absoluto, o poder soberano não pressupõe nada além da própria potência e, nesse ponto, direito e violência são uma única e mesma coisa. É nesse sentido que o guarda responde, na lenda de Kafka, quando o camponês quer entrar na porta da lei: “Se tanto te atrai entrar, procura fazê-lo não obstante a minha proibição. Mas guarda bem isto: eu sou poderoso e, contudo, não sou mais do que o guarda mais inferior; em cada uma das salas existem outros sentinelas, um mais poderoso que o outro. Eu não posso suportar já sequer o olhar do terceiro.” A porta da lei está sempre aberta, basta ser violento o suficiente para criar o direito. A estrutura do bando soberano é essa lei que “vigora mas não significa”, que se afirma justamente no ponto em que não prescreve nada.

Na segunda parte da obra, Agamben traz à cena a figura romana do *homo sacer*, aquele que se pode matar impunemente (ou seja, qualquer um pode assassiná-lo, sem que tal fato seja punível), mas que não pode ser levado à morte através das normas sancionadas por um rito. Essa é a característica substancial da estrutura soberana: o *homo sacer* é incluído na comunidade na forma da matabilidade e da insacrificabilidade. A decisão soberana é aquela que suspende a lei, em estado de exceção, e expõe a vida a uma violência que não pode ser classificada como sacrifício nem como homicídio. O súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto, sua vida se insere no mais absoluto arbítrio do soberano.

O soberano e o *homo sacer* são figuras simétricas e correlatas: *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos, pois seu assassinato não constitui homicídio (não se submete a um processo judiciário ordinário) nem pode ser submetido às formas sancionadas de execução. A culpa, exceção originária, atesta que a vida humana foi desde sempre incluída na ordem política e, nesta captura, não está meramente sujeita à sanção pelo ilícito, como parece à primeira vista, mas a uma matabilidade absoluta, incondicionada. Expondo-se à violência, o *homo sacer* paga sua participação na vida política. O poder soberano se exerce sobre a vida justamente porque ele pode matar incondicionalmente. Na modernidade, “a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal” onde “todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” uma vez que a relação de bando – que mantém unidos a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano – é, desde a origem, a estrutura própria do poder soberano.

A terceira tese formulada por Agamben é a de que o campo (em alusão ao campo de concentração) é hoje o paradigma “biopolítico” do ocidente, a matriz oculta do espaço político em que vivemos e não um simples fato histórico, uma “anomalia pertencente ao passado.” Dizer “biopolítica” é dizer que a política, hoje, consiste em tornar mais eficaz o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua, definitiva e constitutivamente inscrita na ordem da soberania. Neste paradigma, a decisão sobre a vida nua (decisão sobre a vida e a morte característica da soberania) se alarga para além dos limites do estado de exceção, deixa de possuir um confim fixo e dá lugar ao “campo”. Com esse alargamento a exceção se torna regra e se desloca para zonas mais amplas da vida social onde “o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só como jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote”. A

vida sacra, com a democracia, se “despedaça e se dissemina” em cada corpo individual, pois é repetindo a exceção soberana e isolando a vida sacra em si mesmo que o homem pode se apresentar como portador de direitos.

Movimentos “biopolíticos” como o nazismo e o fascismo fazem da vida natural o local da decisão soberana não na forma exceção simples, com uma suspensão temporal do ordenamento, mas no campo. O autor refere-se, inicialmente, ao instituto prussiano da *Schutzhaft* (custódia protetiva) como bom exemplo de manifestação da exceção soberana. Consistia na proclamação do estado de sítio ou do estado de exceção quando a segurança pública e a ordem fossem gravemente perturbadas. Os direitos fundamentais poderiam, então, ser suspensos para que se restabelecesse a segurança pública e qualquer indivíduo poderia ser preso sem que tivesse cometido qualquer conduta penalmente relevante. Com a tomada de poder dos nazistas em 1933, porém, ocorre a suspensão por tempo indeterminado dos dispositivos constitucionais concernentes a direitos fundamentais. O estado de exceção, que era uma situação de perigo externa e provisória, passa a ser (paradoxalmente) desejado, confunde-se com a norma. Surge então o campo, pedaço de território “capturado fora” do ordenamento jurídico normal, segundo sua estrutura de bando, onde a exceção e a regra se tornam indiscerníveis, ou, em outras palavras, o estado de exceção é “realizado normalmente”. Segundo a definição do autor “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra”.

Desde o princípio, diz Kafka, os “aristocratas” (leia-se “soberanos”) estão acima das leis, “sendo possivelmente esta a razão pela qual têm a lei exclusivamente em suas mãos.” No campo a suspensão do ordenamento para o exercício direto da soberania sobre a vida nua ganha *status* de uma disposição permanente e, no caso do Estado nazista, o simples comando do *Führer*

torna-se a fonte primária e imediata do direito; o soberano é uma lei vivente. Da mesma forma era o processo que pesava sobre Josef K.; lá os expedientes da justiça eram inacessíveis tanto para o público como para o acusado e seu defensor. Eram prerrogativas do soberano. Em “O castelo” a primeira reação de K., ao falar com o prefeito da vila, é rir-se do “trabalho ridículo” que “pode decidir a vida de um ser humano”. Em um certo momento, com ingenuidade, afirma que não queria nenhum favor do castelo, mas tão somente seus direitos. Na realidade, porém, tais direitos não existiam. Mesmo quando um caso era “longamente estudado” surgia “de um lugar imprevisível” que nunca poderia ser localizado, uma decisão que resolvia o caso “como um raio”. Era uma decisão que, pelo fato de ser judiciosa, nem por isso era menos arbitrária – e vice-versa. Os mencionados textos kafkianos representam a perfeita ilustração de como direito, em sua instituição dogmática, pode constituir o âmbito do arbítrio por excelência, ainda que isto pareça paradoxal em um primeiro momento. O direito é construído sob a lógica da revelação e a “lei” é a palavra da autoridade capaz de proferi-la; mandamento, este, proferido a qualquer momento com qualquer conteúdo já que não há regra prévia que determine seus limites. O soberano, que toma a decisão, então, faz a lei caso a caso, o que equivale a dizer que a “porta da lei” está “sempre aberta”. Na indistinção ou amálgama entre direito e fato, como afirma Agamben, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que acontece no campo é absolutamente desprovido de sentido.

“Soberana”, portanto, é aquela força que se impõe violentamente sobre outras forças. É a própria violência, poder-se-ia dizer. Aquele que age sem limites, sem consideração, violentamente, fazendo da sua vontade uma “lei”, age como soberano; a lei aparece como resultado de uma luta onde algo é violentamente imposto. No dizer de Foucault, a guerra é o

“motor das instituições e da ordem”; a lei não é “pacificação”, é o resultado de vitórias, massacres, conquistas. No “campo”, o “soberano” exerce permanentemente sua potência de estar fora da lei; novas manifestações de violência determinam caso a caso novas condutas. Com a “disseminação da soberania por todo corpo social” de que fala Agambem, não existe a lei enquanto regra, enquanto tábua de valor definido *a priori* para todas as situações da vida, apenas a lei como decisão soberana incidindo caso a caso, diretamente sobre a vida nua. A lei enquanto limite é “integralmente suspensa”, fato e direito são apenas “resíduos”. O âmbito moral, poder-se-ia dizer, torna-se “oscilante” ao extremo, até o ponto que se faz impossível identificar quais são as forças soberanas ou distinguir o lícito do ilícito.

É interessante notar como Nietzsche considerava que, em sua época, já não havia um “sentimento tradicional do direito”. Toda unidade de medida na relação entre delito e punição, por sua própria natureza, é arbitrariamente fixada. Entretanto, onde o direito é assentado sobre firmes tradições, essa medida arbitrária pode ser dita, em certo sentido, mais “imparcial”: as “regras do jogo”, ali, são do conhecimento de todos, existe o hábito de praticá-las, uma segurança de saber o que esperar com relação ao universo valorativo. Onde não existem costumes sólidos, eficazes, há muito tempo estabelecidos, regras de significado claro e estável, o direito se torna simples “comando”, um “coerção” explícita, direta. Cria-se espaço para “direitos arbitrários”, é dizer, comandos propriamente e diretamente arbitrários, violência permanente e evidente.

É certo que a violência precede o direito e é sempre possível que, enquanto força que se impõe determinantemente sobre as outras moldando o devir à sua imagem, a “autoridade suprema” mude as regras, mediante novo ato violento, nascendo daí um novo “direito”.

Contudo, se não há o sentimento tradicional acerca dos valores morais, não é possível a conformação de valores minimamente estáveis, regras ou configurações de força discerníveis, ainda que temporárias. Sem a influência mediadora da norma, a violência pode ser mais direta, ou seja, pode se dar a todo o momento.

Na contemporaneidade já nem chega a se consolidar um modo de avaliação, uma tábua de valores, um critério objetivo que possa regular todos os casos. O camponês de Kafka acreditava que a lei deveria ser acessível para todos, mas ela está desde sempre aberta e são muitos os que acreditam que não se pode fechá-la. A absurda quantidade de leis positivas, princípios jurídicos vagos e indeterminados, bem como a elasticidade dos critérios de aplicação das normas e das próprias normas, leva à situação em que a “lei” é o resultado de um embate de interesses que se dá fora de qualquer âmbito normativo. “A justiça tem de estar quieta porque do contrário a balança vacila”, escreveu Kafka. Em seus delírios de totalidade, porém, o direito promete o paraíso impondo um único caminho para todos, um “caminho do bem”; quer regular minuciosamente a vida humana em seus aspectos mais recônditos. Soberano e onipotente, quer manter a vida sob seu controle. A justiça está por demais agitada e já não se pode falar na estabilidade de uma balança.

A tutela jurídica do meio ambiente no Brasil constitui excelente exemplo de como os preceitos normativos possuem valor apenas quando utilizados pelas configurações de força proeminentes, acima de qualquer lei, na salvaguarda de interesses pessoais, políticos e, destacadamente, econômicos. Do meio ambiente depende a conservação da espécie humana; depende o bem-estar material da humanidade, já que são retirados do entorno todos os bens necessários à vida, com a satisfação das necessidades mais básicas, como a de água potável e ar

puro. Do meio depende também o bem estar psicológico humano, a vida em harmonia, em meio à beleza, à limpeza, ao equilíbrio. Um vasto arsenal legislativo garante o equilíbrio ambiental, sem o qual a saúde e a harmonia da vida humana são inimagináveis, contra a degradação. Segundo o artigo 225 da CF todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem comum de uso do povo e essencial à sadia qualidade de vida. O mesmo *caput* atribui ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. Os seis parágrafos do artigo 225 trazem disposições mais específicas, direta ou diretamente voltadas a assegurar a realização daquilo que foi disposto no *caput*. Consta a incumbência do poder público de garantir a educação ambiental (225, §1º, VI), de promover o controle da produção, da comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente (225, §1º, V) e a proteção da fauna e da flora (225, §1º, VII). O §3º definiu, por sua vez, que aqueles que agirem de forma considerada lesiva ao meio ambiente, sejam pessoas físicas ou jurídicas, estarão sujeitos a sanções penais e administrativas independentemente da obrigação de reparar os danos causados.

Na Lei da Política Nacional do meio ambiente de 1981, recepcionada pela Constituição Federal, foi estipulado que o poluidor deve ser responsabilizado civil e criminalmente por todas as espécies de danos causados ao meio ambiente e a terceiros, independentemente de culpa. A responsabilidade daquele que comete danos ao meio ambiente é objetiva, portanto: é natural que aquele que coloca em risco a própria coletividade (afinal, o bem ambiental é de interesse difuso) pretendendo fruir benefícios econômicos de uma atividade, assuma a responsabilidade pelos danos decorrentes dos riscos que criou. Mesmo que não tenha havido culpa, pois, o agente é

responsável pela ocorrência do acidente, uma vez que, com sua atividade, tornou possível a ocorrência do dano (a atividade era potencialmente danosa). Fala-se em *risco criado*, responsabilizando-se o sujeito de direito pelo fato dele desenvolver uma atividade que implique em risco para alguém, mesmo que aja dentro da mais absoluta normalidade”. Com o Código Civil de 2002, a obrigação de reparar os danos causados independentemente de culpa funda-se na simples constatação de que a atividade desenvolvida implica riscos aos direitos de outrem, segundo o Art. 927.

Bastaria, pois, a demonstração de um nexo causal entre uma atividade de risco promovida por pessoa física ou jurídica e um dano causado ao meio ambiente, ainda que futuro, para que o agente que promoveu tal atividade fosse responsabilizado. Na realidade judiciária, porém, os autores de demandas ambientais são “hipossuficientes” em termos informativo, econômico, técnico, por estipulação legal e em decorrência do próprio caráter do interesse tutelado. Uma vez estando os demandados, via de regra, impossibilitados de produzir quaisquer provas, a única alternativa no sentido de restabelecer um equilíbrio processual mínimo seria deslocar para o demandado (suposto poluidor) o ônus de romper o elo de causalidade que se lhe atribui. A inversão do ônus da prova é adequada aos interesses coletivos que se busca tutelar; é a única solução, em âmbito processual, capaz garantir um meio ambiente sadio, direito de todos, o melhor meio de se fazer cumprir a legislação ambiental, limitando a grandiosa dimensão dos danos ecológicos e a crescente impunidade com se destrói a biosfera. Esse mecanismo processual está previsto pela legislação em vigor e pode ser adotado, por qualquer dos seguintes meios: a) presumir a responsabilidade do poluidor a não ser que ele prove o contrário é decorrência lógica do princípio de precaução, segundo o qual, na ameaça de danos sérios ou



irreversíveis ao meio, por conta da ausência de absoluta certeza científica em relação à danosidade do empreendimento, deve-se optar pela adoção de medidas eficazes para prevenir a degradação; b) pode-se inverter o ônus da prova com a utilização do Código de Defesa do consumidor (CDC) e da Lei da Ação Civil Pública (LACP): mediante interpretação extensiva do artigo 21 da LACP, de forma a incluir o artigo 6º do CDC (que estipula a inversão do ônus da prova) na defesa de direitos difusos em geral; c) por fim, o modo mais simples é simplesmente aplicar o CDC: um dano ambiental decorrente de qualquer atividade de fornecimento, produção, montagem, criação, construção, transformação, importação, exportação, distribuição ou comercialização de produtos é um dano ao consumidor e o ônus da prova pode ser invertido em demandas de consumo segundo o mesmo código. A coletividade lesada, ainda que indiretamente por dano ambiental, pode exigir a responsabilização por esse dano.

A legislação que protege o meio ambiente, portanto, é vasta. Os elementos para a responsabilização do poluidor são vários; é justificada até mesmo a inversão do ônus da prova em favor da coletividade lesada. Nas demandas concretas, porém, a utilização desse mecanismo processual não ocorre. Confere-se ao autor da demanda o ônus da prova, segundo a regra geral do Código de Processo Civil (CPC), que afirma “art. 333. O ônus da prova incumbe: I – ao autor, quanto ao fato constitutivo do seu direito[...]”. Em virtude de sua hipossuficiência, o autor raramente consegue produzir provas. Assim, todo o vasto arsenal legislativo anteriormente mencionado é esvaziado (ele é esvaziado também por outros motivos, mas este é especialmente relevante). As normas de proteção ambiental não fazem limite à degradação, ela continua ocorrendo, progressivamente mais grave e mais impune. Às vezes a defesa se encontra em situação muito desfavorável, diz Kafka, referindo-se ao “processo”, mas também isso era

deliberado pela justiça: “no fundo a lei não admitia nenhuma defesa, mas tão somente a tolerava”.

O exemplo trazido faz notar que todos os seres humanos são potenciais *homines sacri*, expostos à morte impune decorrente de danos ecológicos. A ordem jurídica prevê critérios para responsabilização do poluidor, mas nenhuma garantia de sua utilização. A lei não possui um confim fixo, é feita caso a caso, por uma decisão não jurídica, mas soberana (seja a decisão tomada por um membro do poder executivo ou por um juiz), que incide diretamente sobre a vida nua. O direito não traz segurança; inversamente, qualquer decisão política ou judicial, advinda de um âmbito não-jurídico, é justificada, de forma juridicamente correta, com a manipulação de conceitos indeterminados, normas conflitantes, princípios vagos e mecanismos interpretativos variados, quase infinitos. Se existe um princípio da precaução, existem também outros princípios em que se pode justificar a impunidade de um poluidor. Se existem mecanismos de inversão do ônus da prova em direito ambiental, existe também a regra tradicional de distribuição do ônus probatório do direito civil, e nada parece impedir sua utilização. Demonstrar a possibilidade jurídica e a necessidade prática de inversão do ônus da prova em favor da coletividade lesada, então, significa apenas demonstrar uma das possibilidades que a lei hoje oferece, diante de outras igualmente possíveis.

Onde as possibilidades que a lei oferece são por demais abertas, porém, não há lei, como indica a porta sempre aberta da lei da lenda de Kafka. Fundamental aqui é reconhecer que não há como opor direitos a uma violência constituinte do ordenamento. No campo o ordenamento é impreciso, a produção e a aplicação do direito são momentos indistinguíveis. Como a porta da lei está desde sempre aberta, o que será tomado por lei é a vontade do “soberano”, ou seja,

aquele que tem a força necessária para tal. Os “soberanos” estão disseminados por todo corpo social e, no que se refere aos danos ambientais, são aqueles que possuem interesse econômico na degradação; são os indivíduos e instituições cuja influência determina a interpretação autorizada da lei jurídica (lei vazia, lei aberta, lei que não faz limite). Esses comandos, que não são mediados por nenhuma forma de legalidade, mas apenas a utilizam como justificação posterior, constituem a fonte primária e imediata do direito. Já que as possibilidades são infinitas, tem-se a lei do *Führer*, a lei que vigora, mas não significa. Os operados jurídicos, para completar a distribuição dos papéis segundo a lenda de Kafka, são os guardiões da lei, dispostos hierarquicamente em várias instâncias que, no caso dos danos ambientais, zelam, intencionalmente ou não, para que a porta continue sempre aberta.

O ordenamento jurídico, como visto, pressupõe a existência de “sujeitos de direito”, dotados de livre-arbítrio para agirem conforme os preceitos normativos. Essa liberdade que serve de alicerce do ordenamento jurídico, porém, é uma forma de aprisionamento, é a liberdade de escolher um único caminho, a liberdade de ter sido incluído desde sempre pelo ordenamento, de estar sob a égide da lei. Para usar a linguagem de Agambem, a noção “sujeito de direito”, como a própria noção de “cidadania”, expressa a “culpa” originária, o pertencimento irrevogável do indivíduo ao bando soberano.

É irônico que a forma metafísica de pensar, cuja permanência, para Nietzsche, se explica pelo sentimento de “rebanho” que é a busca por segurança, tenha levado à situação descrita por Agambem, ou seja, à quase absoluta insegurança, ao estado de “campo”, onde a violência é a regra: mortes por falta de alimentos, mortes por problemas de saúde decorrentes da poluição, por epidemias descontroladas, pela falta de condições sanitárias mínimas, chacinas, crime

organizado, guerras, má qualidade da assistência pública à saúde, dentre outras. Por toda parte, a vida está sujeita à “matabilidade incondicionada”: o amparo jurídico a qualquer destes problemas é eventual, constitui uma exceção. Trata-se aqui do amparo judicial enquanto limitação ao arbítrio individual e não no sentido de sua legitimação. Permanece a questão de saber como é possível um tal panorama se a ordem jurídica, em tese, tem como fundamentos a segurança, a estabilidade e harmonia social.

Nietzsche critica a transcendência e a submissão, opõe-se à obediência incondicional, à crença na autoridade moral por impotência, covardia e preguiça: o caminho correto não existe e, se existisse, nem por isso seria desejável. Prega o aprofundamento do estudo da história dos sentimentos éticos e religiosos no intuito de livrar o mundo humano dessa necessidade metafísica, dos infortúnios trazidos por pretensas “respostas” e “decisões” sempre encontradas nestes domínios transcendentais: “temos de tornarmos outra vez bons vizinhos das coisas mais próximas e não, como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção a nuvens e demônios noturnos”. Critica ainda a ligação da filosofia com o propósito da submissão, recusa a filosofia que trabalha na conservação de um *status quo*, que impede o surgimento de coisas novas ou, como afirma Deleuze, a filosofia enquanto “recenseamento de todas as razões que o homem se dá para obedecer”.

Por outro lado, Nietzsche considera a “necessidade de ser injusto”, a “necessidade das máscaras. Reflete que “a moral é mentira necessária”, que sem os erros das suposições morais o ser humano teria permanecido animal, que só se pode gozar de um sentimento de “liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade” na vida “falsificando” as coisas, criando “mundos artificiais”. Considera, por fim, que toda coisa pela qual vale a pena viver na

terra, seja uma virtude, arte, música, dança, razão ou espiritualidade, nasceu de uma demorada coerção, de uma longa sujeição espiritual, uma tirania. Sem a arbitrariedade, a disciplina, o mundo não adquire sentido, cores, beleza, inclusive no campo ético.

Se Nietzsche rejeita o pensar metafísico ao mesmo tempo em que ressalta a importância das “máscaras” para a vida, cabe perguntar consoante quais critérios se poderia avaliar um ordenamento jurídico. A partir dos elementos fornecidos por essa discussão pode-se refletir com mais propriedade sobre por que o direito atual não traz segurança conforme seu objetivo declarado – e qual a relação entre esse problema e a estruturação do ordenamento segundo um modo de pensar metafísico. Se um ordenamento moral, por sua própria natureza, é a criação de um consenso valorativo, uma padronização de condutas que permite um certo nível de harmonia no convívio em sociedade, porque o direito oferece tão poucos limites à violência, a ponto que se pode temer pelo futuro da sociedade?

### **3.3. A vida como critério de avaliação de um ordenamento moral: vida ativa e vida reativa.**

No prólogo da “Genealogia da moral”, Nietzsche se refere a um escrúpulo surgido desde muito cedo em sua vida, incompatível com o ambiente em que vivia, idade e exemplos e que, em virtude disso, poderia ser tratado quase como um seu “a priori”. Trata-se da curiosidade e da suspeita sobre de onde se origina o que se entende por “bem e mal”. Conta que, tão logo aprendeu a separar o preconceito teológico do moral, não procurou mais a origem do bem e do mal “por trás” do mundo. Fez-se necessária a investigação acerca “do valor desses valores”, ou seja, o questionamento sobre se obstruíram ou se promoveram o progresso do homem, sobre se são indício de miséria e degeneração da vida ou reveladores de força, vontade de vida e coragem.

As indagações subseqüentes de Nietzsche foram surgindo, durante toda sua vida, a partir do referido questionamento sobre o valor do bem e do mal para o homem. Se julgar é ser injusto, qualquer juízo é arbitrário por definição, independentemente de seu conteúdo. Também qualquer juízo sobre a vida, seja a favor ou contra, é uma estipulação arbitrária; todo vivente é parte dela, nesse caso, está mais para “objeto de litígio” do que para juiz, a não ser que se supusesse um ponto de vista superior, o ponto de vista da divindade.

Dizer que “o valor da vida não pode ser avaliado”, significa dizer qualquer avaliação é sempre relativa, que não passa de “imbecilidade” ou “falta de sabedoria” tomar “valores em si” como problema filosófico. Se a existência em si é destituída de sentido, uma “consciência total da humanidade” faria o indivíduo amaldiçoá-la. Conhecer a vida significaria, aos olhos humanos, desespero e falta de sentido. O sentido da existência é aquele que o ser humano lhe possa

atribuir. Do ponto de vista nietzscheano toda atribuição de sentido é falsa, inexata, é erro, pois não há razão, objetivo último ou qualquer finalidade implícita no mundo, não há um sentido em si. A criação humana de significado dá, para o próprio indivíduo, as cores das coisas: produz-se desta forma tudo que é belo, relevante e vivificante.

O erro não apenas é necessário à vida como, em um certo sentido, é inerente à vida: é através do embate entre construções perspectivas que o mundo se move o mundo, poder-se-ia dizer. O desenvolvimento de formas de saber dá cores e significado ao mundo humano; o erro está em se “tomar a idiossincrasia antropológica como *medida das coisas*, como fio condutor definitivo quanto ao ‘real’ e ‘irreal’”. Quando o conhecimento é “absolutizado”, perde sua função vivificante, torna-se um querer morrer. Considerando que é natural a toda força tentar impor ao devir o caráter de ser, por vontade de potência, então pressupor o desvelamento final do sentido da existência, ou mesmo o método para alcançá-lo, representaria o “congelamento” da capacidade de produção de sentidos, que é própria da vida. O mundo “verdadeiro”, julga-se com base no “princípio da não contradição”, é aquele que não muda, que não vem a ser, que não possui origem ou fim. Mas a própria vida é feita de permanentes contradições, antíteses; o devir pressupõe a diversidade, a multiplicidade de cores, formas, pensamentos, valores.

Os “homens supra-históricos” são aqueles que presumem possuir ou estar a caminho de um conhecimento superior sobre as coisas, um conhecimento universal e a-histórico, um saber absoluto, não dependente de um contexto. “Supra-históricos” são os poderes que “desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação”. Nietzsche critica a história enquanto objeto de um conhecimento pretensamente objetivo, imparcial; defende que a história deve servir de objeto de estudo na medida em que

possa ser usada a serviço da vida:

Confessaríamos com prazer aos homens supra-históricos que eles possuem mais sabedoria do que nós, desde que estejamos certos de possuir mais vida do que eles: pois assim nossa ignorância terá de qualquer modo mais futuro do que a sua sabedoria

Todos os edifícios conceituais dos metafísicos de todas as épocas (esse é seu traço distintivo) estão construídos sob a crença de que nada pode nascer do seu oposto. A verdade, por exemplo, não poderia advir do erro, nem a ação desinteressada poderia ter origem no egoísmo. Acredita-se que as coisas mais valiosas não advêm “desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo”, que possuem uma origem própria no “seio do ser”, no “intransitório”, no “deus oculto”, na “coisa em si”. Partindo dessa ‘crença nas oposições de valores’, procura-se alcançar um ‘saber’ que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’”. A ninguém ocorreu, porém, duvidar onde mais era necessário: “é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida; nunca se perguntou sobre o porque buscar a verdade, “porque não, de preferência, a inverdade”. A questão fundamental a respeito da “vontade de verdade”, não diz respeito à origem, mas sim ao próprio valor dessa busca.

Se existisse, o mundo verdadeiro ainda seria o de menor valor e a ilusão continuaria tendo a mais alta relevância para o indivíduo. Se a realidade não fosse medida com um mundo puramente inventado do “absoluto”, não se poderia viver; “renunciar a esses juízos falsos equivale a renunciar à vida, renegar a vida”. Dizer que um juízo é falso não constitui, por si só, uma objeção contra ele, uma vez que todos os juízos são falsos por definição; o que importa é



“em que medida ele promove ou conserva a vida”. É preciso uma inversão no modo de olhar para os valores tradicionais para que se traga à luz “o pré-juízo da moral e de todos os ideais populares”.

Se não existem valores em si, os valores devem ser tomados enquanto “sintomas”; deve-se perguntar o que representam para a vida, na vida, em relação à vida. O que é a vida? “Viver” significa, para Nietzsche, “continuamente afastar de si algo que quer morrer”; para isso é necessário ser “cruel e implacável” com “tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”. Fiel ao pensamento da vida como vontade de poder, o autor define, em um certo tom irônico, sua própria escala de valores: “bom” é “tudo que aumenta, no homem, a sensação de poder, a vontade de poder, o próprio poder”; “mau” é “tudo que se origina da fraqueza”; “felicidade” é “a sensação de que o poder aumenta – de que uma resistência foi superada”. Aqui fica evidente o critério utilizado pelo autor nas suas reflexões no campo da ética. Não se trata de descobrir que valores são mais importantes, que sociedade é a ideal, ou de “rediscutir o lugar humanidade na escala dos seres vivos”. Trata-se de discutir qual ser humano pode ser pretendido como sendo o mais valioso, como garantia de um futuro. Nietzsche não se refere, porém, à criação de um tipo ideal, numa espécie de projeto eugênico, um empreendimento de caráter totalitário. O “além-do-homem” nietzscheano não é uma entidade ideal, mas um agir; agir como “além-do-homem” é livrar-se da submissão a sentidos já instituídos, livrar-se do que é velho e quer morrer e assumir a tarefa de instituir novos sentidos, novos valores – algo essencialmente antitotalitário.

Em que pesem as diferenças entre os sistemas de pensamento, todas as filosofias são conduzidas por “camufladas segundas intenções de natureza moral”, de modo que “o problema

moral” é mais radical que o “problema epistemológico”. As morais não passam de uma “semiótica dos afetos”. Se a questão axiológica antecede à questão das verdades e das certezas morais, Nietzsche questiona as verdades a partir do critério da vida como vontade de poder. Toda valoração que obsta o pleno fluir da vida, seu “dynamismo potencial”, pode ser considerado negativo. Em nome da “vontade de viver”, o autor declara guerra à tendência oposta, o “rancor vingativo contra a vida”, avaliando o próprio valor dos valores mais arraigados no sentido de saber se atuam de forma ativa ou reativa.

Nietzsche considera que “a grande maldição” para o ser humano não é a falta de conhecimento, mas a sua debilitação mediante uma moralização total - não há um conflito entre a “verdade” e a “vida” (aparência), como sempre considerou a filosofia. O grande conflito é entre duas espécies de vida, cada uma querendo ser mais elevada que a outra: a vida saudável, rica e plena, que admite a ignorância sobre as coisas do além e preza pela criação humana de valores e a vida que duvida da própria vida e se agarra no além. Deve-se, por uma exigência ética, classificar as formas de vida, testando os direitos da verdade — da questão dos valores morais depende o futuro da humanidade.

Os filósofos sempre buscaram solenemente a “*fundamentação* da moral”. Quase todo sistema de pensamento pensou ter fundamentado não apenas seu discurso, mas a “moral mesma”, a moral em si — isso por falta de um pensar histórico e da comparação entre diferentes povos de diferentes eras. Esse tipo de análise faria emergir diferenças radicais de valores entre povos e estas trariam a suspeita de que inexitem de valores corretos, de que há algo problemático nesse pensamento. Em oposição à arrogância do pensamento filosófico metafísico, Nietzsche sugere a reunião de material e início do “ordenamento conceitual” de um imenso

domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor, no sentido de preparar uma “tipologia da moral”. Seria então introduzida no saber sobre a moral a discussão mais importante e sempre rejeitada: a problematização da própria moral (e não de uma moral específica). Ficaria evidente que aquilo que sempre foi denominado “fundamentação da moral” não passa de um novo modo de expressar uma exigência de fé na moral dominante.

Não se pode encontrar um fundamento para o direito, algo que o legitime na transcendência, na exterioridade; não existem valores fundamentais a preservar senão por convenção, não há correto ou incorreto, bom ou mau nesse âmbito — tudo se produz enquanto exegese, modo de interpretar. A ciência jurídica e mesmo a filosofia do direito podem, sem dúvida, produzir certezas; deve-se, contudo, procurar responder a questão fundamental que há por trás dessas verdades, a questão axiológica. Enquanto ordenamento moral, o direito pode ser avaliado “em relação à vida”; pode-se discutir que tipo de ser humano e de condições de vida ele traz consigo ou propicia — um ser humano “doente”, “cansado”, “decadente” ou “feliz”, ativo, com vontade de viver.

A questão axiológica remete ao embate dos gostos e à formação de um “gosto geral” e a questão da formação do gosto remete à questão histórica e à questão fisiológica. Através do procedimento genealógico o autor se opõe ao “desdobramento meta-histórico das significações ideais”, ri da solenidade da origem e de seus disfarces, suas astúcias e suas máscaras, denuncia o “exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e mais essencial” e evidencia tudo que há de acidental e imoral por trás de uma crença metafísica. A genealogia, diz Foucault, é “cinza”, “meticulosa” e “documentária”, trabalha com “pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”.

Demora-se espreitando onde menos se esperava, naquilo que se acredita como a-histórico; não busca desvelar essências ou traçar lentas evoluções, mas observar, por exemplo, como papéis distintos são desempenhados em diferentes cenas pelos mesmos conceitos.

O genealogista “conjura a quimera da origem” mediante o uso da história, evidencia a história de um erro por trás de uma verdade e insiste nas meticulosidades que se quer esquecer. Entretanto, aquilo que Nietzsche vai encontrar com o procedimento genealógico, como pano de fundo do embate valorativo, é um mundo de “constelações fisiológicas”. Quando alguém reflete melancolicamente sobre a própria vida ao final de um dia difícil, a melancolia não se deve à vida em si, mas ao cansaço. Um estado fisiológico tem como consequência um determinado sentimento (o cansaço) e como consequência ainda posterior, mais tardia e superficial, a consciência (consciência do cansaço). Num sentido fisiológico, o indivíduo (que não é “indiviso” como o termo indica, como sempre o conceberam o povo e o filósofo) tanto pode representar a vitalidade, a originalidade, a vida saudável, como um desenvolvimento decadente, um declínio, uma degeneração crônica, um adoecimento da vida. Do mesmo modo que o indivíduo, um ordenamento moral pode representar vitalidade ou decadência.

Nietzsche conta que, defrontando-se especialmente com seu grande mestre Schopenhauer, passou a desconfiar de forma cada vez mais profunda do valor do não-egoísmo, da compaixão, da abnegação e do sacrifício e essa desconfiança trouxe a nova exigência de uma crítica dos valores morais vigentes mediante um conhecimento das circunstâncias nas quais eles nasceram, se desenvolveram e se modificaram. Surge o projeto da história da origem moral, ou “genealogia da moral”, que significa estudar a moral com novos olhos e novas perguntas, decifra-la através da “coisa documentada”, do “efetivamente constatável”, do “realmente

havido”, da “quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano”. Despida de seus trajes metafísicos, a moral vigente à época de Nietzsche aparece como um “grande perigo” para a humanidade, uma “vontade que se volta contra a vida”, um cansaço que culmina no niilismo, o sentimento generalizado de ausência de sentido, a falta de vontade de viver. O moralmente “bom” aparece como sintoma de “regressão”, “máscara”, “tartufice”, “doença”, “mal entendido” e como motivo pelo qual o tipo homem não alcança um maior “brilho e potência”.

Para Nietzsche, o maior acontecimento já presenciado na terra é a luta milenar entre duas categorias de homens, por assim dizer, e suas correspondentes formas de criar valores: a moral nobre, aristocrática, dos fortes e dominadores e a moral do ressentimento, escrava ou sacerdotal (o sacerdote é aquele que orienta os doentes e sofredores e os agrupa em rebanhos). Tal confronto tem como melhor exemplo a oposição entre Roma (povo aristocrático, guerreiro por excelência) e Judéia (povo de sacerdotes por excelência). Após o cristianismo, os ideais sacerdotais teriam vencido, com um importante re-despertar do ideal clássico no renascimento, até o novo triunfo da Judéia com a reforma e com a revolução francesa.

O modo de valorar cavalheiresco-aristocrático preza pela constituição física poderosa e a saúde transbordante e designa como “ruim” tudo o que difere do nobre (o homem comum, plebeu e tudo o que dele possa derivar). O nobre, o “bem nascido”, sabe que ser ativo é parte da felicidade. Como são necessariamente ativos (esta é uma de suas características essenciais) os nobres sentem-se naturalmente felizes, confiantes e francos, não precisam construir a sua felicidade de modo artificial, persuadir a si mesmos e aos outros de uma felicidade mentirosa.

O modo de valorar sacerdotal tem origem na impotência, no ódio, na vingança e no ressentimento. O homem de ressentimento não é franco, nem honesto, nem reto consigo mesmo;

ama os subterfúgios, o silêncio, o não-esquecimento e a espera pela vingança, enfim, tudo o que é escondido, oculto, é sua segurança, seu bálsamo. A felicidade dos impotentes, oprimidos, dos que cultivam sentimentos hostis e venenosos é passiva, está no sossego, no entorpecimento, na “paz”. Disso decorre que o ressentido venera a inteligência numa medida muito maior, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto, para o nobre, é de maior valor a valente precipitação, a impulsividade no amor, na veneração, na gratidão, na vingança.

Os sacerdotes, formadores de rebanhos de ressentidos, para Nietzsche, são os mais terríveis inimigos, os grandes “odiadores” da história universal, uma vez que na sua impotência o ódio assume proporções monstruosas e sinistras. A grande perícia do sacerdote é “desferrar-se” de seus inimigos e conquistadores através de um ato da mais espiritual vingança. A vingança do sacerdote consiste em inverter radicalmente os valores aristocráticos (expressos na equação “bom, igual a nobre, poderoso, feliz, caro aos deuses”), apresentando como “bons”, beatos, abençoados e bem-aventurados os pobres, os impotentes, os baixos, os sofredores, os necessitados, os doentes. Na ótica do ressentimento, por outro lado, os sadios, nobres e poderosos são vistos como maus, cruéis, lascivos, ímpios, desventurados, malditos e danados.

Na primeira dissertação da “Genealogia da moral”, a primeira preocupação de Nietzsche é classificar como “toscas” as tentativas anteriores de uma genealogia da moral. A precariedade dessas tentativas está no fato de que elas colocam o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento da moral, justamente onde o orgulho intelectual humano menos desejaria encontrá-lo: em uma força inercial, na faculdade do esquecimento, em uma casual trama de idéias ou em outro local qualquer, desde que sempre apresentado como algo passivo, automático, reflexo. Tais tentativas buscam a “origem” do juízo moral “bom” no fato de as

ações não egoístas terem sido originalmente louvadas (por aqueles aos quais eram úteis) até serem esquecidas, sendo, a partir de então, sentidas como “boas em si” pelo fato de terem sido costumeiramente tidas como boas.

Em oposição, Nietzsche afirma que o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”, mas dos nobres e poderosos, superiores em posição e pensamento. O *pathos* da nobreza e da distância, o sentimento de superioridade com relação a tudo que era de pensamento baixo, vulgar e plebeu, fez com que uma elevada estirpe senhorial qualificasse a si e aos seus atos com o juízo “bom”, ou seja, nobre, em oposição a tudo que provinha da estirpe baixa, tudo que era “ruim”.

Com a análise da linguagem é possível obter as melhores explicações sobre a origem do juízo de valor “bom”. A linguagem, inicialmente, é expressão de poder dos senhores: “eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, apropriando-se das coisas, por assim dizer. Em todas as línguas, o conceito “bom” sempre corresponde aos conceitos básicos “nobre”, “aristocrático”, “espiritualmente nobre”, “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado” enquanto que, paralelamente, o “ruim” corresponde ao “plebeu”, “comum”, “baixo”. As raízes das palavras geralmente demonstram como os nobres de quaisquer línguas se sentem homens de categoria superior, designando a si mesmos conforme sua superioridade no poder (os “poderosos”, os “senhores”, os “comandantes”), conforme um signo visível dessa superioridade (os “ricos”, os “possuidores”) ou conforme um traço típico do caráter (os “verazes”, em oposição ao homem comum mentiroso).

Nietzsche busca em línguas como o grego antigo, o romano, o gaélico e o alemão, as equivalências etimológicas segundo as quais o conceito “ruim” é associado às designações

“plebeu”, “feio”, “covarde”, “homem de pele e cabelos escuros”, “impuro” e “mentiroso” enquanto ao conceito “bom” equivalem as designações “nobre”, “puro”, “louro”, “homem de pele clara”, “homem de linhagem divina”, “aristocrata”, “guerreiro”, e “veraz”. Cita exemplos como o latim “*malus*”, que caracterizava tanto o homem comum como o homem de pele escura ou de cabelos negros, enquanto “*bonus*” era o adjetivo do homem guerreiro, do homem da coragem e da dissensão, o homem “bom”.

O modo de valorar nobre cresce espontaneamente a partir de si próprio: sua representação negativa, a noção de “baixo”, “ruim”, é apenas uma imagem posterior, pálida em relação ao conceito básico positivo expresso na sentença “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes”. Triunfantemente, o nobre diz “sim” a si mesmo, numa atitude que é de glorificação da vida: ele quer criar porque seu coração está sempre muito cheio e quer esvaziar-se. A estética nobre se define por esse elemento de “gratidão” somado a uma “aversão instintiva aos *décadents*” – a tudo que conduz para baixo, à falta de vida, à degenerescência fisiológica em sentido lato. O refinamento do conceito de amizade e a necessidade de ter inimigos também são caracteristicamente nobres – servem “como canais de escoamento [...] para os afetos de inveja, agressividade, petulância”.

No “caldeirão do ódio insatisfeito”, por sua vez, o ressentido cria a noção de “mau”, como oposição aos valores nobres. O “mau” da moral escrava, então, corresponde precisamente ao “bom” da moral nobre, isto é, “mau” é tudo que é poderoso, forte, dominador, visto pelo “olho de veneno do ressentimento”. O nobre falseia, sim, a imagem do homem fraco, comum, desprezado. Este falseamento, porém, é incomparavelmente menor do que o falseamento promovido pela vingança e pelo ódio do impotente: o ressentido parte já da mentira pra



construir seu próprio mundo. O ressentimento do homem nobre, quando há, se exaure numa ação imediata e “não envenena”, uma vez que é característica sua não levar a sério por muito tempo inimigos e desventuras. É no homem nobre que é possível identificar o autêntico “amor aos inimigos”, pois ele próprio quer apenas inimigos distintos, inimigos cujas qualidades se possa venerar. O “inimigo mau” é a versão do ressentimento – o ressentido, por ser fraco, vê o forte como “mau”. A transvaloração promovida pelos valores sacerdotais é o que Nietzsche chama de “rebelião dos escravos na moral”, uma inversão de valores que iniciou há mais de dois mil anos e que, por ter sido vitoriosa, se perde de vista, afinal “tudo que é *longo* é difícil de ver, ver inteiro”. Tudo começou quando determinados seres se viram impossibilitados de reagir na forma de atos contra o domínio dos mais fortes. Seu ressentimento se tornou criador de valores, então, para a obtenção de uma vingança imaginária. Nesta “negra oficina” onde se fabricaram os ideais do ressentimento, a fraqueza foi mentirosamente transformada em mérito. A impotência que não acerta contas, foi transformada em bondade; a baixeza medrosa, em humildade; a submissão àqueles que se odeia, em obediência; a covardia (“inofensividade” do fraco), em paciência; o “não-poder-vingar-se”, em “não-querer-vingar-se”, ou em perdão; a miséria, em eleição e distinção por parte de Deus, ou preparação para um reino em que tudo será recompensado e pago, com juro enormes, em felicidade (aquilo que chamam de bem-aventurança ou beatitude). Os ressentidos, desta forma, dão a entender que são melhores que os fortes e fazem com que o acerto de contas que pretendem, a doce embriaguez da vingança, apareça sob o nome de “triunfo da justiça” ou de “advento do reino de Deus” - reino surgido do ódio dos fracos que desejam ser fortes um dia .

Com o declínio dos valores aristocráticos, o “instinto de rebanho” se torna senhor e toma

para si “a palavra” e “as palavras”. Os ressentidos ascendem, tomam conta da linguagem e do poder: isso se expressa no surgimento da equivalência (supostamente originária) entre “moral” e “*désintéressé*”, no surgimento da oposição entre egoísmo (considerado “mau”) e não-egoísmo (considerado “bom”) e no triunfo do “amor”, enquanto ânsia de vingança subterrânea e longa.

A distinção moral escrava/nobre não é cunho metafísico. Enquanto análise “pictural” que admite diferentes gradações, essa tipologia foge de qualquer dogmatismo ou dualismo essenciais. Os dois tipos básicos apontados são tendências; a moral nobre e a escrava aparecem misturadas em quase todas as culturas e também coexistem “no interior de uma só alma”. Essa mistura, porém, causa confusão e incompreensão mútua entre as duas tendências. Entre os dois tipos básicos de vontade de poder, deve-se por fim mencionar, não há uma distinção quantitativa, mas qualitativa. As forças ativas afirmam a si próprias enquanto as reativas apenas adquirem uma aparência de afirmação na medida em que se opõe e limitam outras forças. Não se pode associar a “nobreza” ao fato de uma força ser dominante, “deter poder”, no sentido tradicional. A atividade e a reatividade, lembra Deleuze, são “qualidades” das forças que correspondem a uma vontade de poder “afirmativa” ou “negativa”, respectivamente, de forma que os universos econômico, político e jurídico, em uma sociedade, podem ser orientados por um modo de pensar “escravo”, por uma “moral do ressentimento”.

Nietzsche foi um adversário incansável da “moral do ressentimento” e dos valores que ela traz consigo. Não há, como visto, uma posição fora da vida que permita tocar no problema do “valor” da vida. Esse é um problema inacessível, o juízo de valor sobre a vida não pode ter valor algum senão para aquele que o pronuncia; é uma “ingenuidade patética” dizer que o

homem “deveria ser de tal ou de tal modo”, exigir um modo de ser igual para todos. “Vida” representa a “riqueza encantadora de tipos”, a “exuberância” da mudança, o jogo de perspectivas. Exigir a alguém que se transforme é exigir que tudo o que a pessoa é se transforme, até mesmo suas vivências, tudo o que ficou para trás. A vida obriga cada um a instaurar valores e até mesmo a julgar, condenar. Diferente, porém, de condenar segundo um ponto de vista, segundo considerações e intenções vitais determinadas, é pretender condenar “em si”. Constitui um sintoma de decadência que um “serviçal da moral” queira moldar todos segundo sua própria imagem e valores, a partir de um ponto de vista ideal, apelando para um “mundo verdadeiro”, um mundo da vingança. A moral, nesse sentido, é uma “idiossincrasia de degenerados” que provocou “muitos e indizíveis danos”.

Essa é a “moral” que Nietzsche combate através de sua filosofia, e não a existência de um universo valorativo. A “moral saudável” seria aquela dominada por um instinto de vida, onde um mandamento na forma “tu deves” e “tu não deves” põe de lado determinados entraves e hostilidades no caminho da vida. Já a moral escrava, ou simplesmente “moral”, é antinatural, remete-se exatamente contra os instintos vitais, a partir da suposição de um “Reino de Deus” ou figura de linguagem que cumpra função semelhante. Assim, ela condena toda vitalidade, toda dinâmica e diversidade próprias da vida. Produz um estado de coisas decadente, agonizante; condenando secretamente o devir condena a própria vida.

O homem de tipo nobre sente-se como aquele que “não tem necessidade de ser abonado”, que não precisa recorrer à autoridade para considerar algo prejudicial em si. Ele produz, determina universos valorativos em nome próprio; crê que não são as coisas que lhe conferem honra mas, pelo contrário, que ele é que “empresta honra às coisas”. É uma atitude

valorosa, virtuosa, vivificante. O ressentido é quem representa a suprema arrogância, acumulando ódio e um secreto desejo de moldar o mundo à sua imagem, tudo sob uma roupa de humildade e desinteresse. O “mundo verdadeiro” é o reino da sua vingança baixa, mesquinha, o meio através do qual o idealista reivindica o direito de se colocar acima da realidade e julgar toda a existência. Os afetos de “compaixão”, “mão solícita e afável”, “paciência”, “diligência”, “humildade” e “amabilidade”, não por acaso, recebem todas as honras na moral dos oprimidos; são para eles, afinal, “praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência”. O homem “bom”, no pensar do escravo, é o *bonhomme*, o “homem inofensivo”, “de boa índole”, “fácil de enganar” e, de preferência, “um pouco estúpido”. Para Nietzsche, os portadores dos instintos de reação e ressentimento, crentes que o sentido da cultura é amestrar o homem e reduzi-lo a um animal manso e civilizado, são uma vergonha e uma acusação, um argumento contra a cultura. Perdeu-se a fé no ser humano logrado, feliz, potente, triunfante e, junto com essa fé, foi perdido também o amor, a reverência, a esperança e a vontade de que ele venha a existir um dia.

O ressentido, exausto, doentio, malgrado, amargurado e consumido ocupou o primeiro plano e acreditou ser o “apogeu” e a “meta” da existência, à revelia de tudo que é mais “capaz de vida”. O desejo nietzscheano é o fim dessa “aversão pelo homem”, desse “cansaço do homem”, ou seja, é negar o niilismo com o advento de um “além do homem”. Esse “não” seria um “não” afirmador, possibilitaria a transvaloração dos valores da *décadence*. Sua aposta é de que o ser humano deixe de suportar normalmente a miséria, a privação, a enfermidade, a fadiga e a solidão e nasça para algo novo, algo que dê sentido à existência, que justifique o homem e permita a fé nele.

Enquanto decorrência de estados fisiológicos, as duas formas de valorar são maneiras de ver necessárias para aquele que as representa, refletem seu estado ascendente ou declinante de vida, uma vontade de vida ou uma vontade de morte. Os dominantes determinam o conceito “bom”, por exemplo, a partir de “estados de alma elevados e orgulhosos” e expressam, como o conceito “ruim”, seu desprezo pelos estados fisiológicos opostos à elevação e ao orgulho. A oposição entre “bom” e “ruim”, designando “nobre” e “desprezível”, não é uma escolha do caráter nobre, mas uma necessidade; ele pode ser dito “nobre” justamente porque avalia desta forma.. Os valores prescritos por uma moral escrava, por sua vez, refletem claramente a condição fisiológica destes moralistas: é natural que “violentados”, “oprimidos”, “prisioneiros”, “sofredores”, “inseguros” e “cansados de si” prezem instintivamente pela condenação do homem e da vida. Não se refuta, portanto, um ordenamento moral ou uma orientação moral, ao menos não com razões – pelo mesmo motivo que não se refuta uma doença dos olhos.

A partir dessa “ótica da vida” Nietzsche pode criticar a moral mesma como “sintoma de decadência”. O “fraco” precisa fugir da realidade dando forma ao “ideal”, garantindo sua própria sobrevivência. O ideal metafísico reflete o cansaço do indivíduo, sua *décadence*, sua incapacidade de conferir novos sentidos à existência – pois viver é “continuamente afastar de si algo que quer morrer”, é “ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”. Assumindo, com Nietzsche, o critério da vida como vontade de poder é possível sustentar que o “velho instinto religioso” da busca por segurança sob a égide da “supremacia” e da “onipotência” da verdade sempre trouxe ao ser humano suas piores desgraças. Assim também com relação ao direito.

A estrutura ideal metafísica do ordenamento jurídico revela-se na exigência de fé com

relação à faculdade de adquirir direitos, à liberdade da vontade e à responsabilidade perante o sistema, enquanto o conceito de “culpa” originária expressa a sujeição do indivíduo às forças que instituem a lei. O ordenamento jurídico opõe “de cima para baixo” valores pretensamente absolutos e inquestionáveis, que afastam qualquer outra possibilidade de legislação. Estes valores devem ser observados pelo simples fato de emanarem da “autoridade”. Abrangem todos os aspectos da vida, pretendem regular completamente a existência em nome de um paraíso, de uma promessa de harmonização das relações humanas, da garantia da felicidade, da paz, do desenvolvimento, do bem-estar e da dignidade de todos. Todos são “livres” para optar pelo “caminho do bem”, que é a submissão às normas, ao Estado democrático de direito (quem obedece é o *bonhomme*, o cidadão exemplar). Todo “cidadão” pode ser responsabilizado por ter escolhido o caminho errado, por agir de forma socialmente indesejável, uma vez que possui livre arbítrio. Todos possuem direito à cidadania; todos são, potencialmente, “sujeitos de direito”, ou seja, estão sujeitos (ou sujeitados) aos deveres e direitos prescritos pela norma. Todo “sujeito de direito” deve submissão incondicional ao império da lei, império que distribui a “justiça”. O ordenamento é único e regido por um princípio de “completude”, por assim dizer: nada, nem um fato ou aspecto da vida escapa à jurisdição, ao “bando soberano”. Algo que não “interessa” ao sistema jurídico, por assim dizer, é algo que o sistema jurídico “permite fazer” ou “permite não fazer”. A “lei” única, a “justiça” única que vigora para todos (o direito vigente, as normas escritas e princípios gerais de direito vigentes) é ditada por intérpretes autorizados (sacerdotes). Essas pessoas privilegiadas, funcionárias da justiça, conhecem o caminho do bom e do “justo”, do justo ideal, do justo “em si”; conhecem o caminho que leva ao paraíso, ou seja, que conduz à sociedade justa, igualitária, onde ninguém irá sofrer, onde todos serão felizes sob o império do

direito.

Como decorrência dessa estrutura teológica, pretende-se investigar melhor no próximo capítulo, as rígidas escalas de valor opostas em forma de dogma perdem sua aura mística. Uma constituição dogmática sugere, em princípio, uma configuração estável de valores, um rigor na aplicação das normas e, de modo geral, a impossibilidade de questionar o sistema. Talvez, porém e paradoxalmente, a vigência de um tal direito em forma de ideal ascético tenha, como consequência quase inevitável, a falência da crença em quaisquer critérios de valor, a perda da estabilidade das normas e a fragmentação dos valores sociais: a vigência de um “campo”, na linguagem de Agambem. Já não parece assim haver contradição no fato de Nietzsche rejeitar, simultaneamente, a moral e a ausência de valores, porque é íntima a relação entre estes dois extremos. O cansaço do ideal, o sentimento crescente de que o paraíso prometido pela ordem jurídica não é possível, de que o próprio sistema vigente não possui outro fundamento senão a violência e vive de uma fé cega, pode resultar no descrédito em relação a quaisquer parâmetros normativos, a apatia, a “vontade de nada”.

O estado de exceção (que remete à instituição do ordenamento mediante ato de pura violência) se torna regra quando as leis positivas e princípios de direito não fazem mais limites. Se, ainda que segundo uma estrutura dogmática, houvessem regras claras, conhecidas de todos e geralmente aplicadas aos casos concretos, ou seja, que não dessem margem às arbitrariedades, tais mandamentos resultariam em uma segurança, em uma estabilidade à vida cotidiana. Poder-se-ia dizer, nesse caso, que a violência existiu apenas na origem da lei, no momento em que ela foi criada. A violência que precede quaisquer regramentos é o “estado de exceção”. Essa situação de uma estável vigência da instituição dogmática, como visto, decorre da

formação de um hábito de submissão, da incapacidade, preguiça ou apatia em contrariá-la, opô-la. O artifício da fé, por sua vez, sacraliza a ordem instituída, interpreta a submissão como “bem-aventurança”. Aos poucos, porém qualquer edifício dogmático deixa de despertar reverência, porque o paraíso prometido pelo ideal revela-se inalcançável. Neste sentido, a perda da função reguladora da lei e sua conversão na “porta sempre aberta” para a entrada de quaisquer interesses pessoais, econômicos ou políticos capazes de, por um instante, agir soberanamente, bem como a crescente insegurança das relações jurídicas e a progressiva instabilidade das relações sociais em geral podem ser interpretadas como conseqüências niilistas do império de uma forma metafísica de submissão. Podem resultar, em outras palavras, do fato do ordenamento jurídico, embora assumindo historicamente justificações e fundamentações diversas, permanecer inalterado no que tange à sua estruturação dogmática e fundamentação transcendente. É o que se pretende abordar nos próximos capítulos.



#### **4. NILISMO E IDEAL: O DIREITO CONTEMPORÂNEO COMO ESTÁGIO NILISTA DA CULTURA:**

##### **4.1 A genealogia da crueldade e do castigo, má-consciência e ideal Ascético.**

Ao escrever a “Genealogia da Moral”, Nietzsche tinha três objetivos centrais, conforme atesta seu comentário de “*Ecce Homo*”. O primeiro era descrever o cristianismo como um antimovimento, uma grande revolta do “espírito do ressentimento” contra a dominação dos valores nobres. O segundo era apresentar a crueldade como “um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura”, e o sentimento de culpa como um movimento de interiorização da crueldade pelo ser humano que, já não podendo descarregá-la para fora, fere a si mesmo, em um horrendo “automartírio”. Por fim, o ideal ascético é apresentado como um empreendimento “nocivo por excelência”, um sintoma de *décadence*, uma “vontade de fim” que retira seu poder do fato de não possuir concorrentes, isto é, do fato do ser humano, por “horror ao vácuo”, preferir “querer o nada a nada querer”. Partindo da pequena história da crueldade e abordando temas caros a Nietzsche, como a má-consciência e o ideal ascético, a “Genealogia da Moral” permite investigar, simultaneamente, o surgimento das primeiras noções de direito e seu desenrolar histórico. Essa investigação traz elementos para a discussão sobre em medida o direito contemporâneo pode ser caracterizado como produto do ressentimento e como sintoma de cansaço, de niilismo e de *décadence*.

Para Nietzsche, é definível apenas aquilo que não tem história, de forma que também. Assim também a palavra “castigo” não possui um único sentido, mas uma síntese de sentidos históricos sendo e, em cada caso, os elementos em síntese mudam sua valência. Muito embora existam dezenas de motivos possíveis para se castigar, um deles, precisamente um dos mais conhecidos e reverenciados, encerra uma falsa utilidade: diz-se que o castigo serviria para despertar no culpado o sentimento de culpa, de remorso no castigado. O autêntico remorso, contudo, é raro ao extremo; de modo geral, ele endurece, torna frio, concentra, aguça o sentimento de distância e a força de resistência. A visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir o seu ato como repreensível, dificultando em lugar de favorecer o sentimento de culpa. Além disso, o mesmo gênero de ações que o “criminoso” pratica é praticado de boa consciência pela justiça: “espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, toda essa arte capciosa e trabalhosa dos policiais e acusadores [...], roubo violência, difamação, aprisionamento, assassinio, tortura”. Os malfeitores, a respeito do seu castigo, pensam “algo aqui saiu errado” e não “eu não devia ter feito isso”, ou seja, submetem-se à punição como quem se submete a uma doença, com um “fatalismo sem revolta”. O castigo, em geral, apenas “doma o homem, mas não o torna melhor”. Seus efeitos reais, na grande maioria dos casos, seriam a “intensificação da prudência”, o “alargamento da memória”, a “vontade de agir de maneira mais cauta, sigilosa, desconfiada” e o “acréscimo do medo”. Durante quase toda a história humana, afirma Nietzsche, não se puniu para responsabilizar o delinquente pelo seu ato, mas permitir ao credor desafogar a raiva pelo dano sofrido até que a dor fosse compensada. Essa idéia de equivalência entre dano e dor retira força na noção de “relação contratual”, relação entre credor e devedor. Nestas, é preciso “construir uma memória” naquele que promete. O devedor deve infundir

confiança na sua promessa de restituição, garantir a seriedade de sua promessa empenhando ao credor, para o caso de não pagar, algo que possua, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade, sua vida, ou a salvação de sua alma. Atinge-se um estado de equivalência concedendo-se ao credor a satisfação íntima de infligir humilhações e torturas ao devedor, de descarregar seu poder sobre um impotente, de fazer o mal pelo simples prazer de fazer participando, assim, de um “direito dos senhores”, um sentir-se bem por poder maltratar alguém como inferior: “a compensação consiste, pois, em um convite e um direito a crueldade”.

Durante a maior parte da história a memória foi gravada no bicho homem através da “mnemotécnica”, sob o princípio de que, quanto maior a dor causada, mais facilmente algo fica retido na memória. Isso explica todo sangue, o martírio e o sacrifício, os horrendos penhores como um sacrifício dos primogênitos, as repugnantes mutilações e os cruéis rituais. O desenvolvimento da razão, bem como a seriedade e o domínio sobre os afetos e a reflexão, são frutos dos terríveis castigos como o apredrejamento, a roda, o empalamento, o dilaceramento, o esquartejamento, a fervura e a excisão da carne do peito. Todos esses martírios foram empreendidos para que pudesse ser criada uma memória no ser humano. É com a criação de uma memória, mais especificamente, que o indivíduo pode fruir os benefícios da sociedade.

O que revolta no sofrimento, para Nietzsche, não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido. O grego antigo inventou deuses e outros seres sempre prontos para um espetáculo de dor, tudo para que os sofrimentos não testemunhados pudessem ser “abolidos do mundo”, “honestamente negados”. A invenção do livre-arbítrio por parte dos filósofos, ou seja, a possibilidade do homem decidir espontaneamente entre o bem e o mal, tinha a finalidade de fazer o homem adquirir o direito de pensar que o interesse dos deuses na virtude humana não poderia

jamais se esgotar. Um mundo determinista, afinal, seria previsível para os deuses, tornando-se logo cansativo. No direito penal primitivo, fundado na idéia de equivalência importada das relações contratuais, o sofrimento, era uma compensação para o dano porque “fazer sofrer é gratificante”, porque o prejudicado troca o desprazer pelo dano pelo prazer extraordinário de causar o sofrer. Ali o sofrimento possui um sentido: é uma forma de compensar uma dor original, uma forma de restabelecer uma harmonia contratual. Nesta época, em que o fazer sofrer era visto como “encanto de primeira ordem”, a vida na terra era “mais contente”, segundo Nietzsche, do que a época posterior à “revolução escrava na moral”, em que o homem se envergonha diante do próprio homem, diante de um “moralização e amolecimento doentios”.

Quando os sentimentos de compra e venda, mais antigos que qualquer organização social, foram “transpostos” para os mais “toscos e incipientes” complexos sociais, surgiram as fórmulas generalizantes “cada coisa tem seu preço” e “tudo pode ser pago”, que constituem “o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça”, o “começo de toda bondade [...] de toda “equidade”. No seu primeiro estágio, portanto, a justiça é “a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de entender-se mediante a um compromisso – e, com relação aos de menos poder, forçá-los a um compromisso entre si”.

Quando as primeiras comunidades humanas se estruturam, elas mantêm com seus membros a mesma relação básica do credor com seus devedores. O indivíduo possui determinados compromissos com a comunidade, em virtude das vantagens que desfruta por pertencer a ela: viver protegido, cuidado, em paz, protegido contra abusos e hostilidades do homem que vem de fora. Quem quebra a palavra com o todo, portanto, fere o sentimento de harmonia contratual, o sentimento de justiça que presume que cada coisa tem seu preço, que

tudo possui equivalentes e deve ser pago, de alguma forma. Este, então, é o criminoso ou “infrator”, um devedor que além de não pagar os benefícios recebidos ainda atenta contra seu credor. O castigo do credor irado é devolver o devedor ao estado selvagem, ao estado “fora-da-lei”, do qual fora até então protegido. Qualquer hostilidade contra ele, então, é possível e justificável; esse fazer sofrer, esse “direito de guerra em toda sua dureza e crueldade” está em perfeita conformidade com a noção de equivalência contratual. Os desvios do indivíduo, contudo, são considerados tanto mais subversivos e perigosos quanto menor é poder da comunidade. Com o enfraquecimento e perigo de extinção de uma comunidade voltam a se manifestar formas duras de direito penal. As tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão, isolar a infração e considerá-la de algum modo sempre resgatável, bem como a proteção do indivíduo infrator contra a cólera daqueles a quem prejudicou mais diretamente são freqüentemente características das comunidades mais poderosas e “conscientes de si”. Nestas comunidades, contudo, o “credor” é considerado sempre mais humano na medida em que se torna mais rico: “o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza”. Acontece, por fim, que a sociedade com essa “consciência de poder” se permita deixar impunes seus ofensores (caso em que acredita poder deixar impunes seus parasitas, sem que com isso seja ameaçada). Esse fenômeno que Nietzsche intitula de “auto-supressão da justiça” permanece, segundo o autor, sempre privilégio do poderoso, o seu “além do direito”.

É grande erro, portanto, afirma Nietzsche, buscar a origem da justiça no terreno do ressentimento. A administração do direito pertence originalmente à esfera nobre, dos homens ativos, fortes, espontâneos e agressivos. O direito, considerado historicamente, representa a luta dos poderes ativos e agressivos em sua tentativa de “conter os desregramentos do *pathos*

reativo”, de conter o “influxo do ressentimento” e o rancor entre grupos e indivíduos mais fracos subordinados, substituindo a idéia de vingança pela idéia de “luta contra os inimigos da paz e da ordem”, sugerindo e forçando compromissos e elevando equivalentes de prejuízos à categoria de norma. A partir da instituição da lei - que é a declaração imperativa sobre o que é permitido, justo, proibido ou injusto aos olhos da autoridade suprema - os atos arbitrários dos indivíduos são tratados como ofensas à lei, revoltas contra a autoridade. Instaure-se, com ela, a lógica da avaliação imparcial do ato, no lugar sentimentos de vingança, da avaliação parcial do ponto de vista do prejudicado. A inserção de uma população “sem normas e freios” em uma “forma estável” não foi, para Nietzsche, nem gradual nem voluntária (como querem fazer parecer as “sentimentais” teorias contratualistas), mas uma grande ruptura levada a termo com atos de coerção, de violência. A origem do mais antigo “Estado” é a terrível tirania imposta a uma população imensamente superior em numero, mas informe e nômade, por um “bando de bestas louras” organizada guerreiramente, uma raça de conquistadores e senhores que “não sabe o que é culpa, responsabilidade, consideração”. Surgidas como raio, essas “bestas louras” criaram e imprimiram formas, eliminando uma grande quantidade de liberdade do mundo. Deste instinto de liberdade reprimido surgiu a “má consciência”, ou sentimento de culpa e tudo que dela decorre: os sentimentos brandos, benevolentes, indulgentes e compassivos. No início, quando o sofrimento, a vingança, a crueldade e o repúdio à verdade eram virtude e a paz, a compaixão e a sede de saber eram um grande perigo, tal suavidade era considerada vergonhosa, bem como era vergonhoso submeter-se à violência, ao abuso que deu origem ao direito.

O surgimento da consciência da culpa, ou “má-consciência” é um capítulo à parte da história da crueldade e do castigo, sem qualquer relação com a questão da liberdade ou não

liberdade da vontade, como crêem os moralistas. Ela representa “a mais profunda doença que o homem teve de contrair quando se viu encerrado no âmbito da sociedade e da paz”. Da mesma forma, afirma Nietzsche, que os animais aquáticos, quando obrigados a se tornarem animais terrestres para não perecer, tiveram de suportar o terrível peso do corpo sob seus pés, acostumados como estavam a serem levados pela água, o ser humano teve seus instintos suspensos ao deixar a vida à qual estava adaptado, junto à natureza selvagem, à vida errante, à guerra e à aventura. Porém, “em circunstâncias de paz, o homem guerreiro se lança sobre si mesmo”. A “interiorização do homem” correu quando seus instintos foram “inibidos em sua descarga para fora”; todo seu mundo interior, então, adquiriu “altura”, “largura” e “profundidade”, até que se chegou ao conceito de alma. O sentimento de culpa surgiu quando o castigo, “terrível bastião” com o qual o Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade, fez com que os instintos do homem selvagem livre e errante, ou seja, a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, na mudança, na destruição, se voltassem para trás, contra o próprio homem, que passa a sofrer consigo mesmo:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro, presa da ânsia e do desespero, tornou-se o inventor da má consciência. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*.

A força que, dirigida para dentro, cria a má consciência, construindo ideais negativos, é a

mesma força com a qual os organizadores e artistas da violência construíram Estados. A “crueldade de artista” ao se violentar, voluntariamente, a si mesmo, é um deleite. É um deleite dar forma ao sofrimento, qualquer que seja, é um prazeroso trabalho fazer a si mesmo sofrer (“má-consciência ativa”), impor a si mesmo, a ferro e fogo, uma vontade. O que sente o “desinteressado” ao construir um ideal dando forma a si mesmo, construindo, criando um abnegado, um sofredor, um não-egoísta, é o prazer que vem da crueldade, é vontade de maltratar o que quer que seja, ou quem quer que seja. Neste caso, violenta-se a si próprio.

Após tratar da origem da má-consciência, Nietzsche estabelece a relação entre a noção de “culpa” e a noção de “dever”. Explica a convergência entre os dois elementos naquilo que chama de “origem dos deuses no medo”. Na originária comunidade tribal, reflete, uma geração sempre reconhece para com a anterior, em especial com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica. Há sempre um sentimento de dívida, de que a comunidade só subsiste graças ao sacrifício dos antepassados, e de que é preciso lhes pagar tal dívida com sacrifícios e realizações. O medo do ancestral e de seu poder e a consciência de ter dívidas para com ele crescem na medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela se torna venerada e vitoriosa. Se ela se torna fraca o medo e a gratidão pelos ancestrais diminui. Os ancestrais das estirpes mais poderosas, por força da fantasia do temor crescente, tomam formas gigantescas e acabam transformados em deuses (e, finalmente, em um deus único). Além das noções de “bom e ruim” das nobrezas de estirpe, a humanidade recebeu também, como herança das divindades tribais e familiares, o peso das dívidas não pagas e o anseio do seu resgate definitivo. Durante milênios não parou de crescer o sentimento de culpa com relação à divindade, até que se atingiu o ápice: o Deus cristão, o Deus máximo até agora alcançado que corresponde, não por acaso, ao



máximo de sentimento de culpa do ser humano. A fórmula do que seria uma desejável “vitória do ateísmo”, no sentido nietzscheano, pode ser sintetizada na libertação da humanidade do horrível sentimento de estar em dívida com seu começo.

Com a moralização das noções de culpa e de dever inverte-se a lógica do anseio de resgate da dívida com o grande credor. A moralização trabalha para, de um modo pessimista, acabar de uma vez por todas com a perspectiva de um resgate, apresentando-o como algo impossível, fazendo as noções de culpa e de dever voltarem-se para trás, contra o devedor. A má consciência enraíza-se no indivíduo, “corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo”. A impossibilidade de pagar a dívida torna-se, aos poucos, a impossibilidade da própria penitência, expressa na noção de “castigo eterno”. Com a suposição do “pecado original” e a transformação da existência em algo sem valor (afastamento niilista da vida, anseio do “Nada”) as noções de culpa e dever voltam-se contra o próprio credor. Nietzsche critica radicalmente o cristianismo em boa parte de suas obras, crítica levada às extremas consequências em “O Anticristo”. O paradoxo do Deus na cruz, do Deus se sacrificando pela culpa dos homens, foi para ele um “golpe de mestre” do cristianismo: o próprio credor pagando a si próprio, para redimir o homem daquilo que para ele próprio (para o homem) havia se tornado irredimível”. Os Deuses gregos, para Nietzsche, são belos exemplos de modos mais nobres de utilização da invenção dos deuses. São reflexos de um povo que era “senhor de si”. Serviam justamente para que o ser humano se sentisse divinizado, afastando a má-consciência e gozando de liberdade da alma. Os gregos tinham dificuldade de compreender como seus iguais, seres “afortunados, bem constituídos, nobres e virtuosos”, poderiam ser capazes de cometer determinadas ações nada louváveis. Respondiam a si próprios que tais ações só poderiam ser obra de um deus (“um deus

deve tê-lo enlouquecido”, pensavam). Utilizando os deuses para justificar o homem também na ruindade, os gregos “não tomavam a si o castigo, e sim, o que é *mais nobre*, a culpa.

Após inventar a má consciência para se fazer mal, o ser humano, com ajuda da superstição religiosa e da idéia de uma “dívida impagável” para com o grande credor, levou seu “automartírio” a uma horrenda culminância. Nietzsche denomina tal atitude de “loucura da vontade”: vontade do indivíduo de se torturar, de se sentir culpado e desprezível até que a expiação seja impossível, de se crer castigado, “envenenando” todas as com o problema do castigo. Erigindo um “ideal”, o indivíduo se convence da própria indignidade e encontra um meio de não mais precisar deixar de se torturar. Garante deste modo a possibilidade de direcionar para algum lugar sua crueldade reprimida, efetuar “a descarga de sua emoção”. O que importa a todo ser humano é aliviar sua tensão. Ele pode até mesmo “juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito”, desde que esse auto-sacrifício satisfaça sua necessidade de descarrega da emoção reprimida, assumindo aspecto de algo “grande, poderoso, monstruoso”. A “divindade que sacrifica a si mesma” foi, segundo Nietzsche, o símbolo mais forte e eficaz dessa “grandeza”: a representação da vitória sobre o mais difícil dos inimigos, a dominação de um afeto. A administração da crueldade reprimida dos “doentes” é ofício do “sacerdote” ou figura equivalente. A vida ascética é uma contradição, um paradoxo: “estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiança na medida em que diminui seu pressuposto, a vitalidade fisiológica”. A vontade de poder do asceta deseja tornar-se senhora da própria vida, usando a força na tentativa de estancar a fonte da força. Ela luta contra o florescimento fisiológico, contra a beleza, contra a alegria, ao mesmo tempo em que busca satisfação no

fenecimento, no feio, na negação de si, no flagelo e no sacrifício de si:

Lida de um astro distante [...] a terra é a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor – provavelmente o seu único prazer. Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda a parte; brota de todas as classes.

E apesar de toda essa negação da vida, dessa luta contra a vida, de todo esse desejo de ser outro ou estar em outro lugar, diz o filósofo, o sacerdote ascético é paradoxalmente “uma das grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida”. Todo o ardoroso desejo de negação é o poder pelo qual o sacerdote mantém “apegado à vida” o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie. Através do ideal, a vida em processo de degeneração, inibição e cansaço, luta por sua existência, por sua preservação, com novos artificios e invenções.

A tarefa de assistir doentes não pode ser reservada aos sãos (a questão não é tornar sãos os doentes); é razoável que seja executada por um doente especial, o mais “senhor de si”, o mais “inteiro em sua vontade de poder”, um que desperte a confiança e o temor. Este “alguém” é o sacerdote ascético, o salvador, pastor e defensor do rebanho doente contra os animais de rapina, opositor de toda potência e de toda saúde, aquele que tem o seu reino na dominação sobre os que sofrem, aquele em torno do qual “tudo o que é são se torna doente e tudo que é doente se torna manso”. A vida, a partir do ideal, é refutada pelo asceta (encarnação da “vontade de antinatureza”) como um caminho errado, como “uma existência outra” que pode valer como

ponte para a verdadeira existência, o “mundo verdadeiro” segundo a sua valoração. Ele busca o erro onde há verdade, rebaixa à ilusão a corporalidade, cria fábulas conceituais e conceitos contraditórios como “objetividade”, “observação desinteressada”, “sujeito puro do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”. Suspende os afetos sem exceção, pergunta Nietzsche, não seria castrar o intelecto?

Quando o idealista busca a verdade ele está buscando “um mundo que não contradiga, não engane, não mude”, um “mundo de verdade”, um “mundo em que não se sofra”, pois “contradição, engano, mudança” são as causas do sofrimento dos cansados, dos improdutivos. A “vontade direcionada para a verdade” quer um mundo estanque, conservador, sempre igual. Os “improdutivos”, uma vez que não têm capacidade de fazer o mundo como acreditam que ele deveria ser, convencem-se de que o “mundo que deveria ser” já existe, já está disponível, bastando encontrar o caminho até ele. Por isso é que a “vontade voltada para a verdade”, bem como a vontade de erigir ideais, o desejo de igualdade e o pendor dogmático, são expressões de uma *“impotência da vontade de fazer”*. A principal característica da “santidade” é o “autodesprezo”. Através de atos de tortura de si mesmo como o “jejum”, o “açoitamento”, sacrifícios físicos em geral e abstinência sexual, o asceta luta contra a “fadiga geral de sua vontade de viver”. A crueldade que ele exerce contra si mesmo o faz emergir do tédio e do torpor a que a “grande indolência espiritual” e a “subordinação uma vontade alheia levam”, fazendo-o aparecer como “santo”, como ser superior, perante seu rebanho.

Além de defender o rebanho contra os sãos, o sacerdote ascético o defende também contra a inveja que os próprios doentes têm dos sãos, ou seja, defende o rebanho de si mesmo

mediante uma “mudança de direção” do ressentimento. O sofredor busca uma causa para seu sofrimento e um agente culpado, suscetível de sofrimento, uma vez que, como visto, a descarga dos afetos é, para ele, uma tentativa de alívio, de entorpecimento, um narcótico para tormentos de qualquer espécie. O pastor possibilita essa descarga, além de combater a ameaça de dissolução do rebanho, indicando o doente como o culpado pelo seu próprio sofrimento o que significa fazer o ressentimento do doente se voltar contra ele próprio. Através de conceitos como “culpa”, “pecado”, “corrupção” e “danação” e através da descarga “para trás” do ressentimento (fenômeno da “interiorização do homem”), o sacerdote aproveita os “instintos ruins” dos sofredores doentes para concentrá-los e organizá-los, em um “autodisciplinamento” e “autovigilância”.

Um “sentimento de obstrução fisiológica”, desprazer ou depressão, argumenta Nietzsche, toma conta de determinadas massas, de tempos em tempos, por razões várias como, por exemplo, o cruzamento súbito de raças muito heterogêneas ou a degeneração do povo por doenças. Surge então a necessidade de luta contra esse sentimento de desprazer dominante. Quatro remédios “inocentes”, no dizer de Nietzsche, são utilizados nesta luta. O primeiro é a tentativa de redução do sentimento vital a um nível mais baixo, ou seja, evitar tudo que produz afeto: o desejar, o amar, o odiar, o vingar-se, o enriquecer, o trabalhar. O estado supremo da “renúncia de si”, ou “hipnotização”, é a “redenção”: libertação de todo ato e de todo desejo, do bem e do mal, descrita por inúmeras grandes religiões, como o “mistério em si”. No bramanismo, por exemplo, a *unio mystica* com Deus (que representa, para Nietzsche, o supremo cansaço da vida, o cansaço até para sonhar, o sentimento do nada) é vista por sofredores e desgraçados, muito licitamente, como o “bem supremo”, uma vez que representa uma

oportunidade de afastar o sofrer.

Outro método prescrito contra os estados de depressão, que não pressupõe tanta coragem como no caso anterior, é o que Nietzsche chama de “atividade maquinal”. Chamada desonestamente de “bênção do trabalho”, ela traz alívio, já que o interesse do sofredor é desviado do sofrimento e dirigido para afazeres permanentes e repetitivos, e resta pouco espaço para o sofrer. Um terceiro meio na luta contra depressão é a prescrição de pequenas alegrias de fácil obtenção, como a “alegria de causar alegria” (proporcionar pequenos benefícios como, por exemplo, presentear, ajudar, convencer, consolar, louvar, oferecer uma distinção). O sacerdote prescreve o dito “amor ao próximo” como uma dosagem prudente da vontade de poder, de modo que a felicidade da “pequena superioridade”, que acompanha esses atos de beneficiar, sejam um abundante meio de consolo. A formação do rebanho, ainda, é sempre uma vitória essencial na luta contra a depressão, pois o crescimento da comunidade de doentes oferece um interesse novo, sobreposto à aversão de si mesmo do sofredor.

Afora esses meios “inocentes”, Nietzsche aponta o uso do “excesso de sentimento” como meio “culpado” de combate à depressão – um meio “culpado” no sentido de que “torna o doente ainda mais doente”. O sacerdote amortece o desprazer do sofredor utilizando o sentimento de culpa como matéria prima e, sob interpretação religiosa, reinterpreta a má consciência, a “crueldade voltada para trás”, sob a forma de “pecado”, o “maior acontecimento da história da alma enferma”. O sofredor, confuso e ávido de motivos, aconselha-se com o “conhecedor” das causas ocultas. O sacerdote faz o homem buscar a origem do seu sofrimento em si mesmo e compreender esse sofrimento como uma punição. Transforma assim o doente em “pecador”, alguém que não se queixa contra a dor e que anseia por mais dor.

Para Nietzsche, são os doentes, e não os mais fortes, o grande infortúnio e perigo dos sãos. O temor ao homem obriga os fortes a serem fortes, mantém o tipo logrado de homem de pé. O que realmente é de temer é o grande “nojo do homem” e a grande “compaixão pelo homem” que, se casados, dão origem a algo monstruoso, que é a “última vontade” do homem, sua “vontade do nada” ou “vontade de morte”, em uma palavra, “nihilismo”. Os mais fracos, os doentes, corroem e questionam a confiança no homem com seu anseio de ser outro, seu cansaço e desprezo pela vida, seus sentimentos de vingança e de rancor que levam à conspiração contra os bem logrados. A eloquência e outras habilidades de falsário faz com que os doentes tratem seu ódio por tudo que é sadio e vitorioso como amor, justiça e sabedoria, convencendo aos outros e a si mesmo disso. Ao se apresentarem como “bons e justos”, como “homens de boa vontade”, monopolizam a virtude e transformam a boa constituição, a força e o orgulho em “coisas viciosas que hão de ser pagas amargamente”. Os doentes anseiam ser carrascos, “levam na boca, com baba venenosa, a palavra justiça”, para fazerem, como juízes, como seres superiores, que o são pague por sua saúde e por suas virtudes. “Somente eu sou virtude!”: esse pensamento, para Nietzsche, expressa a máxima arrogância plebéia, em seu ressentimento acumulado, em sua necessidade de vingança.

São os “aniquiladores do mundo” aqueles que, por não conseguirem realizar algo, dar vazão à sua potência, acumulam aqueles instintos em forma de ressentimento e terminam por “querer que o mundo se acabe”. Representa o “cúmulo da inveja” o desejo de condenar o mundo por uma incapacidade própria, o afeto de pretender que o mundo não seja nada, já que o próprio indivíduo não consegue ser nada. A “vontade de poder” dos “fracos”, no sentido nietzscheano, é qualitativamente diferente da vontade de poder dos “fortes” ou “afirmadores”: ela quer conduzir

uma tirania sobre os sãos, alcançar o mais sublime triunfo da vingança fazendo os felizes se envergonharem de sua felicidade, ou fazê-los acreditar que não têm direito a ela.

Tendo em conta essa característica vulgarizadora, Nietzsche prescreve que aqueles “sadios” em sua vontade de poder mantenham-se apartados dos “doentes”, para que não se confundam com eles e não se tornem também doentes. O “superior” não deve “rebaixar-se a instrumento do inferior”, o *pathos* da distância deve mantê-lo em meio ao “ar puro”, afastado “dos hospitais e hospícios da cultura”, até mesmo sozinho, quando necessário, para que se defenda das duas grandes pragas: o grande nojo do homem e a compaixão pelo homem. Na “guerra contra a moral”, considera adequado o uso da palavra “imoralista” e a fórmula “além do bem e do mal”. Justifica o uso desses conceitos apenas enquanto “anticonceitos contundentes”, ferramentas necessárias para iluminar o “abismo de superficialidade e mentira” chamado moral. É necessário ser feliz, aventureiro e virtuoso no sentido amoral, desacreditando toda receita de virtude ou caminho pronto para a felicidade.

O ideal ascético, na visão de Nietzsche, domesticou e enfraqueceu o homem, tornando-o cada vez mais doente; teve-se como resultado um sistema nervoso arruinado, epidemias epiléticas como as danças de São Vito e São João, depressões prolongadas e delírios coletivos. Porém, o que há de mais terrível, diz, é a imensidão do poder do ideal, o grande espaço que ele conquistou em face da pequena resistência que lhe foi oposta, o fato de que todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos se comparados à universalidade de sua meta, o fato de tudo na terra receber somente dele um direito à existência e, enfim, o fato de parecer não haver uma contrapartida a esse sistema compacto de vontade, meta e interpretação, algo que possuisse fé em si, um valor positivo.



As palavras, como foi mencionado de início, contêm inúmeros sentidos, mudam de acepção conforme o contexto, conforme as relações de força que giram em torno dela. Diferentes noções de direito, então, correspondem a diversos períodos históricos e, como não poderia ser diferente, estão vinculadas aos modos preponderantes de valoração de uma sociedade. Mais especificamente, os significados e finalidades das palavras “direito” e “justiça” oscilam conforme *o status* da “luta milenar” entre as duas posturas mencionadas por Nietzsche, a afirmadora (moral nobre) e a reativa (moral escrava).

## 4.2 O direito como contrato e o direito como ideal ascético

Ao descrever brevemente a história da crueldade e a evolução histórica do conceito de castigo, Nietzsche indiretamente promove uma análise genealógica da justiça, do direito e da lei. Na ótica do autor, a “justiça” correspondia inicialmente a um sentimento de equidade, de equivalência na relação entre credor devedor. Já a “lei” foi, inicialmente, o meio utilizado pelos mais fortes e violentos para conter os desregramentos dos grupos e indivíduos subordinados, impondo uma ordem e transformando qualquer ato indesejado em atentado contra a paz e a ordem instituída, é dizer, em “revolta contra a autoridade”. Com a ascensão da “moral escrava”, porém, “direito” assume estrutura teológica, ideal, fato que se expressa no significado dos conceitos de “vontade livre”, “responsabilidade” e no próprio conceito “sujeito de direito”, como abordado anteriormente, e também nos ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade”, vinculados à ordem jurídica dos últimos séculos. Pretende-se, neste momento, examinar mais detidamente a relação entre direito e ideal ascético, abordando as causas e efeitos práticos do novo significado histórico assumido pelas expressões “direito” e “justiça”, nesta época de predomínio de uma moral escrava, como supõe Nietzsche.

Não apenas na “Genealogia da moral”, mas em vários momentos de sua obra, o filósofo trata do direito e da justiça na acepção de equidade. Uma vez que a troca é o caráter inicial da justiça, pode-se dizer que o direito tem origem entre homens de mesmo poder: é um “acordo”, um “contrato” entre duas partes aproximadamente iguais que negociam suas pretensões para evitar um combate que seria prejudicial a ambos: “cada um satisfaz o outro, ao receber aquilo que estima”, ou em outras palavras, “um dá ao outro o que ele quer, para tê-la como seu a partir de então, e por sua vez recebe o desejado”.

Somente pressupondo um “equilíbrio de poder” podem ser feitos contratos, nascendo daí algum direito. Se os poderes envolvidos são muito díspares, o mais forte avança sobre o mais fraco e o acomoda, subordina, enfraquece até que, no sentido jurídico, “de dois se tenha formado um”. Se há um mínimo equilíbrio, os dois continuam realmente “sendo dois”. A alegoria correta para representar o direito, diz Nietzsche, seria a justiça de pé sobre uma balança, com um pé em cada prato, sustentando-os em equilíbrio. Neste caso a justiça não declararia “a cada um o seu”, como se diz no jargão, mas afirmaria “como tu para mim, assim eu para ti”.

O “princípio de toda boa vontade sobre a Terra” é a “vontade de afirmar uma relação de poderes como algo permanente”. Duas potências inter-relacionadas colocam rédeas na vontade indiscriminada de poder, posicionando-se como iguais em virtude do fato de quererem o mesmo. Não há, nesse movimento, apenas uma afirmação de poder, mas a manifestação soberana da intenção honesta de afirmar um determinado *quantum* de poder como algo estável, permanente. A justiça, em significado originário, também é a “boa vontade” que há em manter de pé essa relação de intercâmbio, de retribuição, não obstante o fato de, aos poucos o “justo” idealizado e identificado com o altruísta.

A mencionada “boa vontade” pode, em certo sentido, existir também entre “escravos e senhores”. Pode ser do interesse do escravo, que é uma parte mais fraca, dominada, estabelecer um “contrato” com a parte mais forte. No caso de uma cidade sitiada, por exemplo, é conveniente ao escravo, muitas vezes, servir a seu senhor de “boa vontade”, visando assim a autoconservação. Da parte do senhor, é conveniente manter a posse útil do escravo, restringindo em algum de seus aspectos seu poder senhorial. O direito, então, “vai originalmente até onde um parece ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante”. Deve haver um

equilíbrio resultante da troca de benefícios, uma relação de retribuição, ainda que proporcional à condição de cada um. Para que seja possível uma relação de retribuição, algo necessita ser passível de negociação, mesmo que entre um senhor e um escravo como neste exemplo extremo; essa noção de isonomia é incompatível com uma situação de subordinação absoluta. É fácil admitir que um escravo que “contrata” com um senhor pode ser considerado “livre” em um certo sentido ou “relativamente livre”, pois tem algo a oferecer que não está ao alcance do seu senhor (a boa disposição para o trabalho, por exemplo).

Em circunstâncias relativamente livres o indivíduo se submete a regras apenas sob condições, isto é, por “acordo recíproco”, obtendo uma determinada prestação que é de seu próprio interesse. Somente com o mecanismo da transcendência, com a crença em verdades definitivas, surge o mecanismo da “autoridade”, a “hereditária adoração do principesco como algo sobre-humano”. A autoridade é vista como inquestionável, aqui nasce a “simples subordinação”. O direito moderno elimina o embate voltado à busca de equivalências, nos moldes da relação entre credor e devedor. A existência da ordem jurídica não está vinculada ao interesse soberano de partes contratantes individuais, à estipulação de deveres mútuos ou à mútua restrição da vontade de poder; ela tão somente presume a sujeição incondicional de todos, o pertencimento de todos, desde sempre, a seu âmbito de vigência.

Com a “rebelião dos escravos na moral” o sentimento de vingança torna-se proeminente, nascendo daí a exigência de igualdade e uma nova noção de “justiça”. A personagem da tarântula, em “Assim falou Zaratustra”, expressa esse desejo do coração ressentido de lançar injúrias a todos aqueles que não são iguais, isto é, a todo sentimento de distância, todo afeto de superioridade, de individualidade, de distinção. Ser virtuoso nesta ótica significa ser igual,

padronizado, manso, domesticado. O “delírio tirânico da impotência” foi promover a igualdade, ou seja, a mediocrização e o julgamento de tudo o que tem poder de afirmação. A “justiça” dos “pregadores da igualdade”, em sua inveja, em seus rancores secretos, é fazer com que “o mundo seja varrido pelos temporais da [...] vingança”. “Ser juiz”, ser capaz de julgar, constitui a suprema felicidade e as tarântulas, enquanto “aranhas venenosas”, tem nessa concepção de “justiça” a possibilidade de canalizar seus afetos vingativos. A necessidade de “fazer justiça” advém do “pendor para punir”, característico do rancor vingativo contra a vida: “castigo, deve haver, e justiça”. A justiça de Zaratustra, diversamente, considera que “os homens não são iguais”, nem devem tornar-se, uma vez que “o caminho daqueles que sobem” necessita de degraus, da “oposição entre degraus” que leva à altura.

Do “instinto de querer punir e julgar”, para Nietzsche, é que nasce a “responsabilidade”. Através do artifício da “vontade livre” os teólogos (e idealistas em geral) fizeram com que a humanidade se tornasse “responsável pelos seus atos, isto é fizeram com que ela se tornasse “dependente” deles. O vir-a-ser foi despido de sua inocência em função de uma vontade de punir, de um “querer-estabelecer-a-culpa”. Os sacerdotes, no topo das comunidades antigas, precisaram criar um “direito” para poder infligir penas (ou para que deus o fizesse). Para dar sentido a essa “ordem moral do mundo” é que o indivíduo foi pensado como “livre”, toda ação foi considerada “originária da consciência” e, portanto, “desejada” – todos os seres humanos então, puderam ser “julgados e punidos”, puderam se tornar culpados”.

Para Nietzsche, já foi argumentado, “ninguém dá ao homem suas propriedades”, “nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele mesmo”. O ser humano “não é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade”, “ninguém é

responsável em geral por ele existir”, nem por “ser constituído de tal ou tal modo”, ou por “se encontrar sob estas circunstâncias, nesta ambiência”. Sua existência é uma fatalidade, ligada à fatalidade de todo o universo. Não existem “causas primas”, o mundo não constitui uma “unidade”, “nem enquanto mundo sensível, nem enquanto espírito”, e não se pode julgar, medir, comparar ou condenar o todo de um ponto de vista privilegiado (julgar “em si”). Por isso não existe responsabilidade.

A lógica por trás do ideário “liberdade, igualdade, fraternidade”, estritamente vinculada à concepção moderna de Estado de Direito, é bem explorada por Scarlett Marton no escrito “Nietzsche a Revolução Francesa”. Reflete a autora que ao indivíduo é permitido, pela comunidade, fazer escolhas, de modo que, se ele opta por submeter-se às convenções, tem garantido seu lugar na organização social. Se ele decide, porém, não se submeter, não “obedecer” às normas estabelecidas, deve “expiar pelas conseqüências de seu ato”; ou seja, a comunidade reserva a si o direito de puni-lo se ele faz “mau uso da liberdade”.

A doutrina do livre-arbítrio serve, então, para fazer com que o indivíduo leve a crer que “age e pensa livremente” enquanto apenas “obedece às regras sociais”, num “jogo de cartas marcadas” onde a única opção é o “exílio voluntário”. Na política, do mesmo modo, a preservação do direito de escolha (através do voto, plebiscitos, referendos e outros procedimentos democráticos) tem como finalidade a adoção de uma “atitude respeitosa e servil em relação ao dito bem comum” por parte de todos. As liberdades individuais dos Estados democráticos modernos, então, constituem nada além de um meio de “exigir de todos o mesmo padrão de comportamento”, “impor um procedimento uniforme”.

A noção de “igualdade”, por sua vez, é uma forma do “fraco”, do “animal de rebanho”

instituir maneiras de agir e pensar universalmente válidas, censurando toda originalidade, reprovando qualquer mudança. É absolutamente incompatível com a idéia de direito, no sentido contratual mencionado anteriormente. Naquele caso os direitos servem para manter relações de força, graus de poder, constituem justamente a parcela de poder do indivíduo que os outros indivíduos o permitem conservar, em troca da assunção de determinados deveres. O indivíduo reconhece certo direito dos outros para que eles reconheçam o seu. Essa operação pressupõe privilégios mútuos, a manutenção de certas relações de forças e graus de poder, e privilégios com relação a outros indivíduos, de fora da relação, que não possuirão os mesmos direitos porque não participam daquele cálculo de equivalências e acordo de forças. Se direitos pressupõem privilégios, a idéia de direitos iguais é apenas um artifício para imposição de um procedimento uniforme, um meio de exigir de todos os mesmo padrões de comportamento, garantir, enfim, a fé cega e submissão irrestrita de todos a um ideal, a uma única força de afirmação que indica um único sentido permitido: algo típico de uma moral do ressentimento.

A fraternidade, por fim, é a “expressão mais acabada” do egoísmo. O socorro do desinteressado advém da “impressão de poder dele dispor como se fosse sua propriedade”. O amor ao próximo é um tipo mesquinho de vontade voltada para o poder, a oportunidade de dar vazão a um pequeno sentimento de superioridade sobre alguém. Além disso, o altruísmo é um princípio moral de interesse apenas daqueles que nele encontram vantagens: “os sofredores , os oprimidos, os covardes, os medrosos, os mesquinhos, os dependentes, os infelizes, que esperam seja tudo feito em seu favor”, “os que querem ser amados, socorridos , amparados , que preconizam as virtudes que contribuem para aliviar o peso da existência”. Assim a liberdade, enquanto ideal moderno, é em Nietzsche sinônimo de “nívelação gregária”, a igualdade é

sinônimo de “exclusão das exceções” e a fraternidade é um disfarçado “fruto do ressentimento”; todos eles, portanto, levando à mediocrização, adoecimento e cansaço da humanidade. O Direito dos últimos séculos pode ser interpretado como simples reflexo da moralidade própria dos últimos séculos, tão criticada por Nietzsche como uma “moral da *décadence*”. As “verdades morais”, expressas em fórmulas do estilo “assim se deve agir” ou “entre nós se age desse e daquele modo”, são meras “formas da consciência” de um instinto que está ficando cansado. Como qualquer outro ideal, o ordenamento jurídico serve ao propósito de restabelecer instintos doentes, incapazes de produzir novos sentidos à existência, por que adula o ser humano, “fazendo-o aparecer como um ‘obediente’ quando ele é apenas um autômato”. Enquanto a vida quer mudança, um afastamento de tudo o que é velho, um constante embate de forças no sentido da autêntica renovação, a moral é “essencialmente um meio de tornar algo duradouro, passando além do indivíduo [...], mediante a *escravização* dos indivíduos”, ou “a soma das condições de sobrevivência de uma espécie pobre de ser humano, que deu pouco ou nada certo”, identificável com o “grande número”.

Não por acaso, os “espiritualmente limitados” utilizam o julgamento e a condenação moral para se vingarem “nobres”, para se sentirem compensados por terem sido descurados pela natureza e para adquirirem um pouco de “espírito”, tornando-se sutis, já que “a malícia espiritualiza”. Esses ressentidos lutam pela “igualdade de todos perante Deus”, porque “no fundo do coração lhes faz bem que haja um critério segundo o qual mesmo os homens acumulados de bens e privilégios do espírito se igualem a eles”. E qual a diferença entre essa “igualdade de todos perante Deus” e a igualdade de todos perante a lei, conquista dos ordenamentos jurídicos modernos? A liberdade do arbítrio, bem como a necessidade por



igualdade, revelam-se, em Nietzsche, meios de garantir a sujeição de todos ao império da lei. Os indivíduos são pensados como iguais em função da garantia da permanência de uma moral do ressentimento que tem horror ao seletivo, aos privilégios de qualquer espécie, à hierarquia, à atividade criadora de valores, de significados e de novos padrões de equivalência.

Os defensores do estabelecimento de direitos iguais e os crentes em seres humanos iguais são os mesmos “defensores dos instintos de *décadence*, do ressentimento, insatisfação, covardia, esperteza, canalhice das camadas sociais longamente submissas”. Assim como precisam crer no deus da realidade superior, do “mundo verdadeiro” a partir do qual se pode julgar toda a existência, precisam crer em um direito que garante a hegemonia da “plebe”. O modo contemporâneo de pensar as regras de convivência social reflete um modo escravo de pensar que “consolida a mediocridade como garantia e defesa do futuro”, que obriga as “pessoas de qualidades excepcionais” a se tornarem “medianas” e “ajustadas”.

Ao viver sob a égide da lei, em uma ordem jurídica concebida a partir das noções de liberdade do arbítrio, de igualdade de todos perante a lei e perante a ordem instituída, ou seja, ao viver em uma ordem fundamentada na noção de “culpa”, no sentido apresentado por Agamben, o indivíduo dirige contra si mesmo seus instintos agressivos. Na relação entre credor e devedor, viu-se, um dever existe apenas na medida em que aquele padrão de equivalência é de interesse de ambos. A própria manutenção da palavra também convém a ambos, em vista do comum benefício do estabelecimento de uma configuração estável de forças. Só há dever e direito porque a estabilidade da relação de forças serve ao propósito de um acréscimo do sentimento de poder (no sentido da vontade de poder nietzscheana) de ambas as partes, o que dá ao direito o caráter de “privilégio”. O “direito” é afirmado pelas próprias das partes contratantes e soberanas,

que dão vazão a seu impulso criador, exercitam a vontade de poder em um embate que acarreta, eventualmente, no estabelecimento de equivalências e garantias, configurações de força estáveis. No “direito” do ideal ascético, a “lei” é o sentido único que advém de uma instância superior, onipotente, estabelecida desde sempre.

Com o advento do direito da autoridade, pois, surge a noção de “dever” irrestrito, dever sem justificativa, o dever pelo dever. No mesmo sentido, nasce a “responsabilidade” enquanto submissão irrestrita à ordem jurídica, que converge com a noção de “culpa originária” em Agambem. A “culpa” exprime a pura vigência da lei (vigência sem significado), um pertencimento originário e sem significado ao “bando soberano”. O fato do direito assumir forma de dogma, de pura “obrigação” sem significado ou “submissão”, é “conseqüência da *fraqueza* para não mais ter de questionar e decidir”. O asceta procura tornar “leve” a sua vida através da “completa subordinação a uma vontade alheia, ou a uma lei e um ritual abrangentes”, a qualquer princípio “sagrado” que possa guiá-lo. Tem nessa subordinação um poderoso meio para tornar-se “senhor de si mesmo”, o que significa livrar-se dos estímulos da vontade e da paixão, dos sentimentos de responsabilidade e arrependimento. Ele quer renunciar a todos os próprios desejos de uma vez por todas, atitude mais cômoda do que a renúncia parcial ou eventual.

Se nos lembrarmos da posição atual do homem em relação ao Estado, achamos aí também que a obediência incondicional é mais cômoda que a condicionada. Logo, o santo facilita a própria vida pelo completo abandono da personalidade, e é um engano admirar nesse fenômeno o supremo heroísmo da moralidade.

Se, para o ordenamento jurídico moderno, conceitos como o de livre arbítrio e igualdade

perante a lei e as noções de “responsabilidade” e de “sujeitos de direito” possuem a conotação de garantir a sujeição pura ao ideal estabelecido (vigência de uma lei sem significado), a idéia de “liberdade” em Nietzsche só faz sentido enquanto “decorrência da guerra”; da mesma forma, a idéia de “igualdade” só faz sentido enquanto “relação *inter-pares*”. Tanto para um indivíduo como para uma sociedade, ser mais livre é exercer uma maior força, vencer resistências maiores, superar mais obstáculos. Quando Nietzsche se refere ao “homem nobre” quer evidenciar uma determinada postura frente à existência: amar a guerra, o embate como algo que propicia a auto-superação. Para isso é necessário amar os inimigos e “saber ser inimigo”: conceber o embate como um “duelo leal”, buscando o adversário à altura e enfrentando-o “de igual para igual, como a um irmão”. Nietzsche sintetiza em “Ecce Hommo” sua concepção de uma boa guerra. É preciso “ser capaz” de ser inimigo, necessitar de resistências, ver nelas uma condição proveitosa a si mesmo. Não se deve desejar “subjugar” adversários (o desejo de subjugar enquanto rancor, desejo reprimido de vingança, é próprio dos fracos), mas desejar adversários iguais em forças, contra os quais seja necessário investir toda a força própria. Somente assim é possível uma superação de si. No limite, é assim que a própria vida se supera, daí advém toda a “saúde”.

No início da segunda dissertação da “Genealogia da moral”, Nietzsche se refere a duas forças opostas: por um lado, a natureza impôs ao ser humano a tarefa de criar um “animal capaz de fazer promessas” e, no sentido contrário, a força do “esquecimento”. Esse esquecimento, alerta, não deve ser entendido como uma força inercial, mas como uma “força inibidora ativa e

positiva no mais vigoroso sentido”, uma espécie de capacidade digestória destinada a permitir a assimilação do novo. Funcionando como um “guardião”, ou “zelador da ordem psíquica”, o esquecimento torna possível a “felicidade”, a “jovialidade”, a “esperança”, o “orgulho”, e o “presente” Sem ele, o organismo estaria constantemente preso ao passado.

O esquecimento, sinal de saúde forte pois, é suspenso quando se deve prometer. O prometer é um ativo “não-mais-querer-livrar-se”, um “prosseguir querendo o já querido”, que Nietzsche chama de “memória da vontade”. Por conta da promessa muitas coisas novas como circunstâncias e atos de vontade podem ocorrer entre o “quero” inicial e a descarga da vontade do ato, constituindo-se uma “longa cadeia do querer”. Para poder dispor do futuro desta forma, para “responder por si como por vir”, o homem precisou aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, ver antecipadamente a coisa distante como se fosse presente, estabelecer com segurança o fim e os meios, calcular, contar, confiar. Precisou, enfim, tornar-se necessário para si mesmo, na sua própria representação.

Para se tornar responsável, confiável, necessário, igual entre iguais, um animal capaz de fazer promessas, o ser humano sofreu o longo trabalho da moralidade do costume e da camisa-de-força-social. Esse trabalho, contudo, não foi em vão: seu fruto mais maduro é o “indivíduo soberano”, “autônomo” e “supramoral”, novamente liberado da moralidade do costume. Esse “homem da vontade própria duradoura e independente” pode fazer promessas, em seus músculos se encontra uma verdadeira “consciência de poder e liberdade”, “um sentimento de realização”. Uma vez que possui domínio sobre si, este “liberto”, “soberano”, desperta confiança, temor e reverência, adquire domínio sobre as circunstâncias e sobre as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade; enfim, adquire poder sobre si mesmo e sobre

o destino. Olhando para os outros a partir de si, ele honra os seus iguais, os fortes e confiáveis que também podem prometer como soberanos, “de modo raro”, com “peso e lentidão”, dando sua palavra como algo seguro. O “indivíduo soberano” não é aquele que se submete, por dever, a regras vindas do alto. Ele dá sua palavra como algo seguro porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra tudo o que for adverso, mesmo “contra o destino”.

Ninguém é responsável, como foi discutido anteriormente, por qualquer coisa que seja. Este “assumir a responsabilidade” do indivíduo soberano difere absolutamente da responsabilidade de cunho metafísico sempre tão criticada por Nietzsche. Significa cumprir uma promessa em virtude do orgulho de ser capaz de fazê-lo. O “forte” sente orgulho de sua própria força, do seu “poder sobre si mesmo”; lhe traz um “sentimento de poder” o fato de poder responder pelo “porvir”. Enquanto a “responsabilidade” de cunho transcendente advém de uma suposta faculdade do “livre-arbítrio”, esse “responsabilizar-se” do indivíduo liberto da camisa de força social constitui um “privilegio”. Responder por si não é uma questão de escolha, de opção, é uma questão de capacidade. Não se trata do dever de carregar um fardo, mas do orgulho do indivíduo de demonstrar sua força e, em vista disso, inspirar reverência e temor. A “memória da vontade”, neste caso, não representa uma “indigesta prisão à corrente do passado”. Na promessa de continuar querendo há uma “intensificação da vontade no tempo”, em que a memória deixa de ser grilhão e se alia “à alegria e à felicidade da criação”. Isso porque o comprometimento, restringindo parcialmente a vontade de potência, representa o exercício de uma potência ainda maior, qual seja, a de “inventar um futuro para si”, de “projetar-se no futuro”, um futuro desejado.

Não há uma “vontade” enquanto atributo ou faculdade humana essencial que permita

“escolher” ter caráter nobre ou vulgar. O ponto de vista que constitui cada um deles é formado e consolidado lentamente, tanto por herança biológica como por educação (hábitos adquiridos) e experiências práticas. O fato de não se poder “optar”, de não se ter controle sobre o elemento de acaso que há na formação do gosto nobre ou vulgar purifica a análise nitzscheana de qualquer elemento metafísico e o distingue, por exemplo, de pensamentos iluministas. Ou uma sociedade possui, em geral, as virtudes da “vida ascendente”, resistindo profundamente às virtudes da vida declinante, ou é ela mesma uma “vida declinante”, caso em que necessita das “virtudes do declínio” e odeia tudo o que se justifica a partir da abundância, da “sobre-riqueza de forças”. À moral nobre corresponde uma estética nobre de afirmação – ela confere sentido às coisas, “transfigura, embeleza, *traz razão* ao mundo”. À moral dos escravos corresponde uma “estética da *décadence*” – ela institui valores como a negação de valores positivos mediante um idealismo e assim “empobrece, empalidece, enfeia o valor das coisas, *nega* o mundo”.

O fraco e impotente, justamente em virtude de sua fraqueza, é incapaz de prometer, razão pela qual foi, historicamente, obrigado a fazê-lo pelo “chicote”: essa era a finalidade original da instituição da lei. O “forte”, por sua vez, não cumpre um acordo pelo medo do chicote como o escravo, mas pelo sentimento de orgulho em ser “nobre”, em ser capaz de cumprir acordos. Se o cumprimento de um acordo, aliás, significa uma restrição da vontade de poder, essa restrição, por outro lado, constitui um meio para o incremento do sentimento de poder, por vários motivos. Um deles é o interesse na contraprestação. Outro seria o interesse na solidez da reputação, também para garantir a realização de acordos ainda mais importantes. Sobre isso vale citar o aforismo de “Aurora”: “[...] ‘se eu mentir agora, não serei mais uma pessoa decente, e todos poderão me dizer isso na cara’. – Recomendo esta fórmula, em vez do

juramento legal e a costumeira invocação de deus: ela é *mais forte*.” Outro motivo é puro orgulho em vista da demonstração de um domínio de si (o mesmo orgulho, por exemplo, que demonstra um ginasta ao apresentar suas aptidões físicas). Não existe, aqui, pois, um sentimento de “peso”, nem o cumprimento de um dever, apenas a leveza, a jovialidade de quem é forte. Essa jovialidade é uma recompensa, um pagamento por uma “longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade”, uma recompensa “que não é para todos”, mas para aqueles capazes de dizer, de todo o coração, que “nossa velha moral é coisa de comédia”.

O homem, para julgar com perfeição e maestria, com elevada, clara, branda e profunda objetividade, afirma Nietzsche, deve colocar-se acima da injúria pessoal, da derisão e da calúnia, deve ser justo até mesmo com os que o prejudicam. O homem nobre, corajoso, agressivo e violento, nesse sentido, está sempre mais próximo da “justiça”. Sendo mais forte, possui “o olho mais livre”, “a consciência melhor”, pois não necessita avaliar seu objeto de modo falso e parcial, ao contrário do homem do reativo. A capacidade de firmar um acordo, pois, é privilégio daqueles que possuem um sentimento de liberdade e soberania, que possuem força suficiente para tal. O “homem de gosto elevado” necessariamente “enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento” no trato com os outros homens, fracos e mentirosos. Tal “homem seleta”, para Nietzsche, não está predestinado ao conhecimento porque teria, neste caso, de “entrar” na regra, admiti-la como mais importante que a exceção e o “bom gosto”, coisa que não pertence à sua natureza.

O direito na forma de ideal ascético age no sentido oposto da “boa luta” prescrita pelo que se poderia chamar de uma “ética” nietzscheana. Não há, ali, “antagonistas”, senão no sentido de partes antagônicas de uma lide o que, evidentemente, constitui outro tipo de relação.

O “nobre” não tem como objetivo primário “derrotar” seu opositor, mas vê nele uma possibilidade de auto-superação, um amigo, um igual que deve ser honrado. Este é o significado da igualdade em Nietzsche, igualdade inter pares: a luta é um jogo que faz “os guerreiros sentirem-se iguais”. Em toda organização social sempre existirão homens superiores e inferiores, não apenas em capacidades físicas e mentais, mas em nobreza de caráter e em “capacidade de luta”, ou seja, capacidade de ver na “boa luta” algo estimulante, vivificante. A hierarquia é inevitável e desejável. A divisa da justiça deveria ser “aos iguais o igual, aos desiguais o desigual” em lugar da moderna igualitarização que representa o culto do medíocre, a exigência de que os “fortes” não desenvolvam suas potencialidades, uma “justiça” que, para Nietzsche, representa o “fim da justiça”.

As idéias do “justo em si”, da igualdade de todos perante a lei e do direito como ordem destinada a evitar todos os conflitos, para Nietzsche, ofende o “bom gosto”. O “justo” e o “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei; ofender, violentar, explorar, destruir, são funções essenciais da vida, sem as quais ela não pode ser concebida. Os estados de direito nada mais são do que “estados de exceção”, ou seja, “restrições parciais da vontade de vida que visa o poder” utilizadas como “meios pra criar maiores unidades de poder”. Uma ordem de direito, geral e soberana, criada não como meio de luta, mas como meio contra toda e qualquer luta, seria inconcebível, um princípio hostil à vida, desagregador e destruidor do ser humano.

A vontade de supremacia e de extermínio do adversário, colocando fim à própria possibilidade de luta, é característica dos fracos, cansados do jogo de perspectivas da vida. O jogo está relacionado à “saúde”. O embate de resistências que permite a continuidade de vida com a atribuição de sentidos renovados à realidade. O direito como ordem instituída de uma vez



por todas, único sentido autorizado de regulação das relações sociais, provoca a interiorização da agressividade humana, dos instintos inerentes ao processo medição, avaliação e recriação da realidade. Desaparece o confronto de valores, atividade de conferir significados que vive de um permanente jogo de oposições.

Ainda que se possa travar intermináveis discussões jurídicas sobre os mais diversos assuntos, o direito, como um todo, está posto. A única atitude possível é a sujeição à lei sem significado que o institui. É próprio de todo ideal esse movimento de atrofia da atividade criadora, esse “estancar” da capacidade da vida de se renovar. Nietzsche via como características do instinto de decadência, “a preguiça, como um não querer mais se modificar, aprender”, a “incapacidade de resistir”, o “necessitar de narcóticos como o ideal, o grande homem, o herói”, a “fraqueza como temor em relação aos afetos, às vontades enérgicas”, o “não tomar partido e não ter inimigos”, o “não querer resistir e enfrentar”, a “perversidade intelectual”, o “instinto de autopreservação de quem é bom e se sacrifica pelo futuro da humanidade, quando na verdade ele vai contra”, a “pequena felicidade que rejeita como imoral a forma grandiosa de felicidade” e a “pretensão de representar algo superior, que envenena a realidade”, ou “arrogância de ser algo superior”.

#### **4.3 O Niilismo passivo como contraface à metafísica: a “porta aberta da lei” e a fundamentação transcendente do ordenamento**

Niilismo é a sensação da falta de uma meta, de um significado para a vida, de um “por quê”. Para o niilista não há nenhuma verdade, nenhuma “constituição absoluta das coisas”; enfim, os valores não representam nenhuma realidade, apenas um “sintoma de energia e força por parte do postulador”. Pretende-se, neste capítulo, fundamentar a afirmação de é justamente a interpretação moralista do mundo que torna possível um niilismo passivo, que é o cansaço, o esgotamento da força do espírito, o “querer morrer”. Mais especificamente, a crença na ausência de valor somada à debilitação do homem e a sua impotência em se colocar metas são seqüelas da avaliação moral, do modo de pensar metafísico, por mais contraditório que isso possa parecer. Assim, a perda da função reguladora do direito - o fato de a lei não constituir fator limitativo ao arbítrio individual e não trazer a pressuposta segurança às relações sociais - pode ser interpretada como consequência niilista do fato de o ordenamento jurídico sempre ter sido constituído sobre bases transcendentais.

Se a vida é um constante conflito, embate, jogo interminável de atribuição de sentidos e oposição de valores, o niilismo só pode ser um estado patológico, já que representa a conclusão de que nada têm sentido, o sentimento de que tudo é vão. A filosofia nietzscheana, nesse sentido, não é apenas um combate aos juízos morais de valor, mas, simultaneamente, um

combate à debilitação do homem, à sua incapacidade de, ativamente, renovar-se. O niilismo representa a “fase patológica intermediária” em que a desconfiança ante os valores supremos, idolatrados por séculos, resulta em um nojo exacerbado e em um decréscimo de vitalidade. Neste estado ainda não foram descobertos meios de cura para a degeneração vital, a *décadence*, e ainda não existem forças ativas, produtivas, suficientemente fortes para conferir novos sentidos à existência.

Que forças seriam essas, se Nietzsche é opositor inflexível da moralidade? São as forças ativas, capazes de afirmar, de produzir valores, interpretações, avaliações a partir de si próprias e não mediante ressentimento. Enquanto se observa, em tudo que é vivo, “uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um jogo e de uma mudança de formas profusos” a moral pretende condenar o mundo, dizendo como ele deveria ser. É uma “idiossincrasia de degenerados” uma vez que não procura condenar a partir de um “ponto de vista”, ou seja, em nome próprio, mas condenar “em si” e em forma de reação, ocultando reais intenções e com apelo ao além, o reino da vingança. Niilismo, portanto, também é o nome que Nietzsche dá à vitória das forças reativas da “vontade de negar”.

O “triunfo dos escravos”, interpreta Deleuze, decorre do seu “poder de contágio”. A vitória niilista ocorre quando “a vida é reduzida a seus processos reactivos”, tornando-se doente. As forças reativas não se caracterizam pelo fato de atuarem somando suas forças, mas pelo fato de triunfarem subtraindo as forças afirmadoras, impedindo o forte de dar vazão à sua potencialidade criadora, evitando, portanto, o desenvolvimento de formas ativas e saudáveis de valoração. O autor resume o processo que leva ao triunfo do niilismo mencionando cinco etapas lógicas. Tudo começa com o “ressentimento”. O ressentido encontra em tudo o naquele que é

forte a explicação para a sua infelicidade, desejando então “separá-lo daquilo que ele pode”, enchendo a ação de vergonha. Depois, ocorre a introjeção do ressentimento, nascendo a má-consciência: as forças reativas tomam a vida como engodo, dizem-se culpadas e, no máximo do seu poder contagioso, criam comunidades reativas. Em um terceiro momento, o ressentimento é sublimado em ideal ascético, a vontade de poder da vida reativa torna-se “vontade de nada” ou “vontade de negação da vida”. Condenando a vida a partir de valores supostamente superiores (a partir do “mundo verdadeiro”, metafísico) o idealista “promete salvação às formas mais reativas, mais fracas e doentes” de forma que a fraqueza passa a ser vista como força e a força, como fraqueza.

É no quarto estágio, porém que se esclarece a relação fundamental entre o ideal metafísico e o niilismo passivo. Com a “morte de deus” todos os valores divinos são desacreditados, mas o que ocorre é o oposto de um movimento de recuperação, como se poderia esperar. Se o niilismo reativo era a negação da vida em nome de valores superiores, estes são agora negados em nome de valores humanos; valores, porém, igualmente niilistas, como o ideal do progresso, da utilidade ou da história. A moral continua cumprindo função idêntica à da religião, uma vez que é a mesma vida reativa que triunfa. Surge então o último estágio niilista, momento do “homem que quer morrer”, do homem cansado, inerte, abatido, incapaz de girar a roda da existência.

Nietzsche acreditava que sua época teria sido marcada pela decadência do modelo valorativo predominante havia dois milênios, a moral cristã. Com a morte de deus, a moral cristã foi substituída por ordenamentos morais humanos. Esta ruptura, contudo, foi apenas aparente. O anarquismo, o nacionalismo, a historiografia romântica, o evolucionismo, a democracia, o

socialismo, o positivismo e outros tantos ideais constituem novas formas de expressão de uma moralidade “escrava”. As doutrinas e sistemas de pensamento surgidos após o suposto declínio do cristianismo não representam forças ativas, criadoras. Por detrás delas se escondem os mesmos valores “divinos”, o mesmo ressentimento, a mesma estrutura de argumentação metafísica, a mesma vontade de manter a vida sob o domínio do “mundo verdadeiro”, substituir a encantadora riqueza de formas e tipos por um pesado e frio ídolo.

A interpretação de Deleuze sobre os estágios do niilismo é coerente com o aforismo nº. 55 de “Além do bem e do mal”, em que Nietzsche menciona aqueles que seriam os três níveis ou estágios mais importantes da crueldade religiosa. Em um primeiro momento, os seres humanos sacrificam seus semelhantes a um deus, inclusive seus entes mais amados, como os primogênitos. Na época moral da humanidade, passam a sacrificar ao deus seus mais fortes e sadios instintos. Esse crueldade de si constitui a alegria do asceta, sua vontade de afirmar apenas a própria existência, mediante o perecimento do mundo e ascensão de sua filosofia, do seu mundo ideal. Por último, sacrificam o próprio deus ao nada, ou seja, sacrificam tudo que há de “consolador, sagrado, salvador”, toda “esperança” e toda “fé” em nome de uma “harmonia oculta”, de uma “bem-aventurança e justiça futuras”. Este seria o momento da “morte de deus”, o quarto estágio niilista mencionado por Deleuze, o momento do sacrifício dos valores divinos em nome de outros valores humanos. O quinto estágio niilista, porém, não equivale a um último estágio da crueldade: caracteriza-se justamente pela ausência de crueldade, ou seja, pela inação, por um “querer morrer”.

De tempos em tempo ocorre a “falência” de um saber metafísico, de uma forma pretensamente absoluta de valoração das coisas. Uma vez que essa falência é inevitável, um

sistema metafísico sempre precede um estágio niilista. A luta contra o niilismo parece apenas reforçá-lo uma vez que, após o nascimento e conseqüente decadência de um novo sistema metafísico, voltará ainda mais intensa a impressão de que nenhuma avaliação é possível, de que não existem valores supremos. Os sacerdotes cristãos, por exemplo, desenvolveram nos seus seguidores um forte sentimento de veracidade para com suas pregações. Com a decadência da doutrina o sentido de veracidade do descrente ficou “enojado ante a falsidade e a hipocrisia de toda exegese cristã do mundo e da história”. Imensos quantum de energia são gastos, geração após geração, para afirmar e reafirmar como correta (não só como correta, mas como absoluta, atemporal, universal e inquestionável) uma determinada visão de mundo. A vida de um povo é construída a partir desta visão, tudo é moldado em função dela. Quando surge a impossibilidade de concretiza-la, todo esforço aparece como vão. Desconfia-se que todas as visões de mundo e formas de valoração sejam falsas, que nada faz sentido, que não há sentido possível. Essa desconfiança acaba por tornar-se insustentável, a sociedade é tomada pelo “mais estranho e mais ameaçador de todos os hóspedes”, o niilismo.

O episódio da “morte de deus” em “Assim Falou Zaratustra” é a representação perfeita do alerta de que o antigo deus continua vivo, através do ideal. A serpente negra que morde a garganta de Zaratustra, afirma Roberto Machado, simboliza o niilismo causado pela intuição do personagem de que jamais haverá um progresso da humanidade, de que “o homem pequeno, fraco, doente, reativo, vingativo, culpado, sempre existirá”. Nietzsche quer alertar, diz o autor, que a morte de traz consigo o maior dos perigos: a transformação do “niilismo reativo” (ou vontade das forças reativas de negar tudo que é ativo, afirmador, dono de si) em um “niilismo passivo” (ou cansaço, decepção, nojo do homem que, com a derrocada dos valores supremos,

não acredita mais em Deus, nem no aperfeiçoamento humano, nem na possibilidade de quaisquer atribuições de valor, apenas lamentando, inerte, o fato do homem “não ter dado certo”). Então a “grande tristeza” desce sobre os homens: os melhores cansam-se de suas obras, renunciam a qualquer vida. Vive a doutrina de que “tudo é vazio”, de que “tudo é igual” e a sensação de que “inútil foi todo trabalho”.

“Pertencemos a uma época”, diz Nietzsche, em que “a civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da [própria] civilização”. Depois que Buda morreu sua sombra imensa e terrível foi mostrada durante séculos numa caverna. Deus está morto, mas haverá, durante séculos, cavernas nas quais sua sombra será mostrada. Mais difícil e mais importante do que vencê-lo é vencer sua sombra. Após séculos sob o domínio dos ideais religiosos o ser humano habituou-se a conceber o “outro mundo”, o “mundo verdadeiro” acima do mundo real. Aniquilada a ilusão religiosa, porém, resta um sentimento de privação, um “vazio incômodo” que leva à idealização de novos mundos, não mais religiosos em sentido próprio, mas segundo a mesma estrutura metafísica.

Em “Assim falou Zaratustra” os “homens superiores” representam o “devir da cultura”, os pensamentos, doutrinas, escolas e movimentos que tentam substituir os valores divinos por valores humanos. Eles são, contudo, incapazes de rir, dançar e brincar, incapazes de promover a “transmutação de todos os valores” nietzscheana pois seu “princípio de avaliação” permanece o mesmo, permanece niilista. O “último papa”, na interpretação de Deleuze, é aquele vive de lembranças, embora saiba que deus está morto. Os “dois reis” representam a moralidade dos costumes, que se propõe a fazer o homem livre, mas acaba servindo ao propósito do “triunfo dos escravos”. O “mais ignóbil dos homens” experimenta a má consciência de ter assassinado

deus em substituição à má consciência de ter um deus morto para ele. O “homem sanguessuga” representa a pretensão da ciência de substituir os valores divinos mediante o conhecimento exato e incisivo das mais pequenas coisas (simbolizada pelo cérebro da sanguessuga); mas o que a ciência acaba por fazer é tomar o lugar da moral e da religião na ação de julgar e mutilar a vida. O mendigo voluntário é aquele que renuncia o conhecimento em nome da felicidade terrena, mas não há felicidade em meio ao ressentimento e má consciência da população. O encantador representa a má consciência, que desempenha todos os papéis mas recrimina sempre; suscitar a piedade ele quer envergonhar àqueles que são fortes. A sombra representa o fracasso da atividade da cultura em alcançar seu fim, o “homem livre”, uma vez que esse fim é apenas uma sombra.

O adivinho, por fim, representa a última etapa e culminância do niilismo, o momento em que o homem percebe a fragilidade do seu esforço para substituir deus. Se a morte de deus traz a tentativa de substituí-lo, o fracasso dessa tentativa leva à “vontade de nada”. Supõe-se então que “a sabedoria deixa cansado”, que nada vale a pena e que, por isso, não há porque desejar. Mas esse sentimento deve ser superado, aconselha Zaratustra. Essas “novas tábuas”, penduradas nas feiras pelos pregadores da morte “cansados do mundo” também devem ser partidas, porque também representam “um pregar a servidão”. Não por acaso o direito, já divorciado da religião, permanece sustentado em pressupostos metafísicos. Deve-se obediência à lei uma vez que ela é um mandamento da autoridade: a constituição política e jurídica contemporânea obedece ainda a uma estrutura transcendente, em um esforço para substituir deus. Se o niilismo, a crença na ausência absoluta de valor, aparece sempre como seqüela das avaliações morais, é possível identificar o problema da crise do direito atual como seqüela niilista da tentativa de justificação



da constituição dogmática do ordenamento.

O direito, mediante a proeminência de uma moral do ressentimento, assumiu a forma de ideal ascético. Para sua sustentação enquanto ideal, o Estado de Direito presume a responsabilidade e a igualdade de todos perante a lei, bem como a liberdade do arbítrio, e trata todos os indivíduos como “sujeitos de direito”. Idealiza a “salvação” dos cidadãos: promete a dignidade, a sociedade “livre, justa e solidária”, o desenvolvimento, a erradicação da pobreza e da marginalização, o bem estar de todos, a prevalência dos direitos humanos e da paz, a cooperação entre os povos para o progresso da humanidade, a liberdade de consciência e de crença, a livre expressão da atividade intelectual, artística e científica, o acesso à justiça com a apreciação de qualquer lesão ou ameaça a direito e a garantia de assistência jurídica integral e gratuita aos que necessitarem. A Constituição Federal prevê o “mandado de injunção” como garantia de que a falta de normas regulamentadoras não torne inviável o exercício dos direitos e liberdades constitucionais. O cidadão tem ainda, como direitos sociais, a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a assistência aos desamparados e inúmeros outros. Não parece causar qualquer indignação ou espanto a lembrança a respeito da existência de todas essas garantias constitucionais da república federativa do Brasil, talvez porque poucos ainda acreditam na possibilidade de consecução das finalidades por ela enunciados. A percepção da impossibilidade de alcançar-se esse “além”, esse paraíso para a qual foram transferidas tantas esperanças, acarreta uma decepção, um sentimento de “tudo em vão até agora”. Do descrédito a respeito da ordem política e jurídica advém o descrédito em relação ao valor de quaisquer valores, uma perda da motivação para viver, um cansaço. A moral, pois, “inibe o crescimento da vida ao tentar justifica-la e reconciliá-la com determinados valores”, valores supostamente

absolutos, expressão de um único caminho: o caminho da salvação para todos.

O próprio fato de estar consciente dos valores segundo os quais se age, assim como a atitude de “logicizar” as ações e os deveres, são manifestações de “um caráter doentio”, sinal de perda da “certeza instintiva do agir”. Épocas e povos fortes, diz Nietzsche, não refletem detidamente sobre seus direitos, princípios de ação, instintos e razões. O afloramento de sistemas de pensamento moralistas é característico de épocas em que a moralidade entra em decadência, em que um niilismo reativo dá lugar a um niilismo passivo. São os instintos dos fracos dos que se deram mal, dos marginalizados, dos sofredores habituais que, para explicarem sua situação, assenhoram-se da “moral instintiva” das raças e épocas fortes transformando sua fraqueza em bem-aventurança, criando uma moral propriamente dita, moral do ressentimento. O moralista, porém, não restabelece, mas dilui os instintos morais, porque traduz em fórmulas morais os instintos da *décadence*. Moral e *décadence* estão estreitamente ligadas, a ponto de se confundirem.

Sintoma de um “niilismo” do direito é o que se poderia chamar de problema da “porta aberta da lei”, para utilizar metáfora criada por Kafka em “O Processo”. Dizer que a porta da lei encontra-se aberta, nos limites do presente trabalho, significa que ela não regula, não limita, não exerce sua função; pois “lei”, genericamente, é uma regra ou enunciado dotado de necessidade, é dizer, acompanhado de uma força que garanta sua realização. O niilismo se expressa na insegurança jurídica, da sensação de que o direito, que quer possibilitar a coexistência dos homens, não proporciona um mínimo de harmonia social nem representa um conjunto sólido de valores e de que a sociedade parece não possuir uma meta, um objetivo conjunto que justifique sua continuidade. Mostra-se um niilismo, enfim, na preocupação com o “desaparecimento quase

completo dos valores” ou significações relacionadas à sobrevivência do sistema; pois é quase inútil, por exemplo, recorrer ao auxílio do ordenamento para evitar a destruição quase irreversível do meio ambiente ou esperar um consenso jurídico sobre a interpretação de qualquer dispositivo legal.

O niilismo do direito é reflexo de um momento histórico em que o ser humano se encontra cansado, abatido, apático, aparentemente incapaz de se auto-afirmar, auto-renovar, auto-instituir, incapaz, pois, de conferir significados ou sentidos positivos à existência, estabelecer metas e valores. A vigência do sistema jurídico e a submissão do indivíduo ao império da lei, por outro lado, possuem justificação transcendente, como atestam a estrutura dogmática do ordenamento e os conceitos de liberdade do arbítrio, de igualdade perante a lei e de responsabilidade. A leitura de Nietzsche faz presumir que justamente esta estrutura dogmática e transcendente leva ao niilismo, com a vigência de uma lei sem “confinos fixos”, com o sentimento de vazio, de insegurança e instabilidade em relação aos padrões de comportamento social.

No aforismo nº. 472 de “Humano, Demasiado Humano”, Nietzsche examina a importância da religião enquanto pilar de sustentação de uma “crença na ordenação divina das coisas políticas”. Nessa análise muito ilustrativa da época e, indiretamente, da contemporaneidade, o declínio do Estado é associado à progressiva desencrença no artifício metafísico que o sustentava. A religião, diz Nietzsche, satisfaz o ânimo do indivíduo em tempos de perda, de privação, de terror, de desconfiança, confere à massa uma atitude calma, paciente e confiante mesmo diante de grandes e inevitáveis males como fomes coletivas, crises monetárias e guerras, o que permite uma paz civil interna e a continuidade do governo. Todo “governo tutelar

absoluto”, mais especificamente, depende da cuidadosa preservação da religião, que une o governo humano e o divino em um mesmo conceito (noção de obediência à autoridade, expressa em metáforas como “submeter-se às determinações do alto”). Nos Estados democráticos, porém, não há um “alto” em comparação a um “baixo”. O governo, visto como “instrumento da vontade popular”, não pode impor um procedimento homogêneo e uniforme das questões religiosas, em vista da variação das opiniões individuais sobre o assunto, e passa a tratar a religião como assunto privado, que diz respeito à consciência e ao costume de cada um.

Da proliferação de seitas advém o conflito entre elas e o “hostil desnudamento de todas as fraquezas dos credos religiosos”, acabando por aumentar a “irreligiosidade” entre particulares e especialmente entre governantes, cujas ações assumem caráter “hostil à religião”. Neste ponto, os homens ainda motivados pela religião tornam-se hostis ao governo, torna-se insustentável a relação piedosa e reverente, a “adoração religiosa” que via o Estado como um “mistério”, uma “instituição acima do mundo”. Agora o Estado é apenas um instrumento de disputa, algo sobre o qual se deve procurar exercer a influência para obtenção de utilidades pessoais. A concorrência é a cada dia maior, os homens e os partidos mudam a todo o momento, derrubam-se uns aos outros de modo selvagem, tão logo alguém alcance o topo; a realização de empreendimentos que, para gerar frutos, necessitariam décadas de crescimento tranqüilo, torna-se impossível, uma vez que ao governo falta a garantia de continuidade. A lei se torna instrumento de jogos de interesse, “ninguém sente mais obrigação ante uma lei”, senão apenas a obrigação de curvar-se momentaneamente ao poder que a introduziu: tão logo se esboce a formação de uma nova maioria, de um novo poder, a lei começa a ser “minada”. A “suspeita em relação a todos que governam” e o desgaste provocado por estas “lutas de pouco fôlego” leva, inevitavelmente, à

“supressão da oposição ‘privado e público’”, e os negócios do Estado são passo a passo incorporados por “sociedades privadas”. Até mesmo “o resíduo mais tenaz do velho trabalho de governar”, ou seja, “as atividades que se destinam a proteger as pessoas privadas umas das outra”, terminam a cargo dos “empreendedores privados”.

Com o abalo das convicções metafísicas, diz Nietzsche, o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida, deixando de sentir estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos. Cada um quer colher o fruto da árvore que planta, despreocupando-se com as “árvores que exigem cuidado regular durante séculos, destinadas a sombrear várias seqüências de gerações”. Perfeitamente compreensível, deste ponto de vista, a falta de preocupação da geração atual com o meio ambiente ecologicamente equilibrado, direito transgeracional, ou seja, de titularidade das gerações vindouras. A crença na ordenação divina das coisas políticas é de procedência religiosa: “se desaparecer a religião, o Estado inevitavelmente perderá seu antigo véu de Ísis e não mais despertará reverência”. Com a desvinculação entre direito e religião, houveram várias tentativas de atribuir um caráter solene e místico ao estado ou, em outras palavras, de manter forte o ideal ascético. Elas obtiveram sucesso, mas por um curto período de tempo. Com a falência das sucessivas teorias explicativas e justificativas do império do direito estatal e a descrença em relação ao “paraíso” prometido pelo ordenamento jurídico (o estado de paz, harmonia e felicidade para todos) o niilismo começa a ganhar espaço: a lei não mais desperta reverência, muito embora mantenha sua estrutura dogmática, convertendo-se em instrumento manipulável de joguetes de interesse.

A “soberania do povo”, conquista da Revolução Francesa, serviu, no entender de Nietzsche, para “afugentar” dos sentimentos populares em relação à ordem política os últimos

resquícios de “encanto” e “superstição”. A “democracia moderna”, pois, é “a forma histórica do declínio do Estado.” Esse declínio não será infeliz caso advenha o triunfo de uma “invenção” ainda mais pertinente do que aquilo que foi o Estado. Não há contudo, nenhuma garantia de que isso ocorra. Hoje se pode falar apenas no momento niilista da cultura.

É sintomático de um “triunfo do niilismo”, como afirma Deleuze, a “vontade de poder” deixe de se identificar com o “criar” e passe a significar o “querer o poder”, “querer dominar”. A ânsia de cada indivíduo, hoje, é querer atribuir-se valores estabelecidos de antemão como “honras”, “poder” e, fundamentalmente, “dinheiro”. Em uma sociedade que tem o consumo como valor dos valores, bênção das bênçãos, é impraticável a atitude tipicamente nobre de conferir sentido às coisas: um criar, a partir de si próprio, novos significados. O “escravo” não é capaz de atribuir valor, ele quer se apossar de algo cujo valor foi previamente definido por outrem e que, supostamente possui “valor em si”. Elevar ao máximo o próprio padrão de consumo, desejar a supremacia, o dinheiro e o poder é algo típico da “vontade de poder” do escravo, é “a maneira como o impotente concebe o poder”. Quando o impotente triunfa, ele continua aplicando essa idéia; se ele “chega ao poder”, como se diz, “seus projetos e concepções sempre serão as de um doente”. A “baixeza” e a “nobreza” de Nietzsche não são denominações quantitativas, mas qualitativas, pois “as forças reativas não deixam de ser reativas quando levam a melhor”. E, de fato, o ressentido frequentemente chega ao poder, em razão da sua “baixeza” e de seu poder de contágio.

Criar valores, como visto, é estabelecer hierarquias. Ao se avaliar, coloca-se coisas, pessoas, qualidades, características como mais elevadas do que outras. A lógica do consumo, pois, é uma lógica do ressentimento: parte do pressuposto de que tudo possui o mesmo

denominador comum, de que tudo pode ser reduzido a objeto de consumo. Esse “ideal” impede de antemão um ato criador, pois “o valor” está desde sempre estabelecido. Valorizar é conferir a algo um *status* superior, diferenciado, é dizer que esse “algo” não é redutível à mercancia: na vigência de um deus-consumo, presume-se que tudo deve servir à seu propósito; nada, então, é raro, nada é “nobre”.

Somente quando o ser humano for capaz de criar para além de si, destruindo velhos ideais em lugar de permanecer no “reino dos valores estabelecidos” assinalando “novas combinações entre as forças reativas e a vontade de nada”, é que ele será capaz de negar o niilismo mediante um “não” afirmador. O movimento de negação do niilismo, brilhantemente sintetizado por Deleuze, representa o renascimento da agressividade, o momento em que a crueldade reprimida pelo ideal ascético e levada à beira da morte pelo niilismo novamente se exterioriza, atacando o espírito do ressentimento. Paradoxalmente, apenas com a negação do niilismo, quando a vontade de negação nada mais pode negar, senão a própria vontade de negação, é que as escalas de valores se invertem: a criação passa a ser vista com bons olhos em vista das escalas de valor previamente instituídas e os valores afirmadores adquirem preeminência frente aos valores de negação.

Permanecem inúmeras questões sobre o que representa o “direito” na atualidade e qual será o caminho tomado. Não se pode responder à pergunta sobre “como superar um niilismo”; esse tipo de avaliação teria como pano-de-fundo uma escala de valores e, como visto, não existem valores “em si”. O que é desejável para um indivíduo pode não o ser para outro e aquilo que parece “bom” à massa pode não representar o melhor para a cultura, para a conservação da vida ou para ela própria, a coletividade, a longo prazo. De qualquer modo, uma situação de

instabilidade, de insegurança, de apatia, de falta de metas individuais e coletivas pode ser vista como prejudicial à conservação da espécie humana. O niilismo representa a vida cansada, incapaz de justificar-se. Neste sentido, seja qual for o futuro do direito enquanto instituição, é de grande valor aos seus operadores a reflexão a respeito de um aprendizado de Zaratustra: propõe-se, o protagonista, a “não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes” mas, no lugar disso, conserva-la “erguida e livre”, uma “cabeça terrena, que cria o sentido da terra”.



## 5. CONCLUSÃO

O presente trabalho abordou o problema da “porta aberta da lei”, da insegurança e instabilidade jurídica contemporânea, interpretando-o, a partir da filosofia de Nietzsche, como sintoma de um niilismo do direito, decorrente do cansaço da sua justificação de cunho dogmático e transcendente, expressa, por exemplo, nos conceitos “sujeito de direito”, “liberdade”, “igualdade” e “responsabilidade”.

O perspectivismo nietzscheano permite tecer uma crítica de toda forma de justificação dogmática de um discurso, ou seja, toda idealização que procura elevar um saber ao patamar de “verdade”. O conhecimento e os jogos de valor assumem configurações diversas historicamente, sendo criticável todo edifício teórico ou instituição que se sustenta na lógica do “mundo verdadeiro” enquanto ponto de apoio para autorizar o julgamento dos demais pontos de vista e instituir um único caminho ou sentido válido. Doutrinas e instituições dogmáticas, sejam religiosas ou laicas, possuem “estrutura teológica” uma vez que apelam para a crença (ou lógica do “creio porque é absurdo”), ainda que sob um véu de sobriedade e de realismo. Nietzsche, ao desejar o combate às “sombras de Deus” que pairam sobre as instituições humanas, quer desvincular as questões pertinentes à conduta humana de toda fundamentação transcendente, de toda inspiração metafísica.

O conceito “vontade de poder”, recusando toda transcendência, interpreta a vida como dança, ou jogo de interpretação entre perspectivas em que diferentes forças “tentam” constantemente vencer, opor, superar, resistir, incorporar, assimilar outras, atuando seu potencial. Os indivíduos mais fortes, mais inteiros em sua “vontade de poder” possibilitaram a formação das sociedades, impondo, pela linguagem, determinadas tábuas de valores que, com a

lógica da fé e a formação do hábito, cristalizaram-se em uma “moral cativa”. Estipulando valores, medidas, criando um universo arbitrário de equivalências, a linguagem permite o convívio social na uniformidade, surgindo o contraste entre certo e errado. Aquele que age segundo seu próprio arbítrio, contra as convenções sociais, torna-se mau quisto, porque atenta contra o rebanho. Com a cristalização do hábito o ordenamento valorativo vigente assume estrutura dogmática. Sua força reside na fé cultivada pelos “espíritos cativos” que “encontram” justificativas racionais para o hábito da submissão. Confere-se caráter solene e transcendente a um ordenamento cuja instituição é uma questão de pura violência (algo que precede qualquer lei e qualquer lógica).

Na sequência do texto, pode-se observar como a doutrina do livre-arbítrio permite que o indivíduo acredite poder fazer escolhas, agir e pensar livremente ocultando sua relação com a ordem valorativa vigente, que é de pura sujeição. A noção de igualdade, por sua vez, equivale a um meio de impor um procedimento uniforme e o *status* do “sujeito de direito”, por sua vez, equivalente ao *status* do crente, do fiel religioso, no sentido que tem todos os aspectos da vida vinculados à autoridade e às tábuas de valores proferidas em seu nome. Uma vez que a lei surge como imposição de valores, no âmbito da violência, não direitos inerentes à condição humana, nem sequer direitos asseguráveis ante essa violência.

Com auxílio da obra de Agambem sobre o “o poder soberano e a vida nua” e de imagens poéticas kafkianas pode-se compreender como, na contemporaneidade, as possibilidades que a lei oferece são por demais abertas, tornando-se impossível a instituição de padrões de valores e regras minimamente estáveis. Nesse estado o ordenamento se torna impreciso, a produção e a aplicação do direito são momentos indistinguíveis, de forma que a violência constituinte do

ordenamento jurídico e político vigora a todo o momento, em todos os lugares. Os operados jurídicos funcionam, neste ínterim, como os guardiões da lei na lenda de Kafka: zelam, intencionalmente ou não, para que a porta da lei permaneça aberta. Os conflitos se resolvem na base de influências pessoais, exercício de poder político e econômico e a lei jurídica vem apenas legitimar decisões tomadas violentamente, fora do âmbito legal. Exemplo disso é a degradação ecológica, que afeta negativamente milhões de pessoas. Existem meios legais para assegurar a preservação dos recursos ambientais, mas tais mecanismos são esvaziados no momento de sua aplicação, prevalecendo o interesse econômico na exploração descontrolada.

Se toda valoração é parcial, perspectiva, Nietzsche utiliza o critério da vida como vontade de poder para reavaliar todos os valores. Bom é aquilo que traz mais vida, que representa saúde, vitalidade, vontade de viver. O “velho instinto religioso” da busca por segurança sob a égide da “supremacia” e da “onipotência” da verdade, neste sentido, é avaliado como aquilo que trouxe ao ser humano suas piores desgraças. A estrutura transcendente do ordenamento jurídico se revela na exigência de fé com relação à faculdade de adquirir direitos, à liberdade da vontade e à responsabilidade perante o sistema, enquanto o conceito de “culpa” originária expressa a sujeição do indivíduo às forças que instituem a lei. Neste sentido, a perda da função reguladora da lei e sua conversão na “porta sempre aberta” para a violenta entrada de quaisquer interesses pessoais, econômicos ou políticos, bem como a crescente insegurança das relações jurídicas e a progressiva instabilidade das relações sociais em geral podem ser interpretadas como conseqüências niilistas da histórica justificação dogmática do direito e da estrutura metafísica de submissão que ele sustenta.

Na genealogia da moral de Nietzsche pode-se encontrar também uma genealogia do

direito, da lei, da crueldade e do castigo. Os significados e finalidades das palavras “direito” e “justiça” oscilam conforme *o status* da “luta milenar” entre as duas posturas mencionadas por Nietzsche, a afirmadora (moral nobre) e a reativa (moral escrava). A “justiça” correspondia inicialmente a um sentimento de equidade, de equivalência na relação entre credor devedor. A “lei” foi, inicialmente, o meio utilizado pelos mais fortes e violentos para conter os desregramentos dos grupos e indivíduos subordinados, impondo uma ordem e transformando qualquer ato indesejado em atentado contra a paz e a ordem instituída. Com a ascensão da “moral escrava”, porém, “direito” assume estrutura teológica, ideal, fato que se expressa no significado dos conceitos de “vontade livre”, “responsabilidade” e no próprio conceito “sujeito de direito”, como abordado anteriormente, e também nos ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade”, vinculados à ordem jurídica dos últimos séculos.

O direito como ordem instituída de uma vez por todas, único sentido autorizado de regulação das relações sociais, provoca a interiorização da agressividade humana, dos instintos inerentes ao processo medição, avaliação e recriação da realidade. Desaparece o confronto de valores, atividade de conferir significados, que vive de um permanente jogo de oposições. Ainda que se possa travar intermináveis discussões jurídicas sobre os mais diversos assuntos, o direito, como um todo, está posto. A única atitude possível é a sujeição à lei sem significado que o institui. É próprio de todo ideal esse movimento de atrofia da atividade criadora, esse “estancar” da capacidade da vida de se renovar. A estrutura do direito contemporâneo pode ser identificada, então, com a do ideal ascético. Esse direito na forma de ideal ascético age no sentido oposto da “boa luta” prescrita por Nietzsche. O “nobre” não tem como objetivo primário “derrotar” seu opositor, mas vê nele uma possibilidade de auto-superação, um amigo, um igual

que deve ser honrado, ao contrário do que acontece na lide jurídica.

No último segmento do trabalho, demonstrou-se como, para Nietzsche, a “falência” de um saber metafísico ocorre de tempos em tempos. Uma vez que essa falência é inevitável, um estágio niilista sempre se segue a um período de vigência de um grande ideal. A luta contra o niilismo parece apenas reforçá-lo uma vez que, após o nascimento e conseqüente decadência de um novo sistema metafísico, voltará ainda mais intensa a impressão de que nenhuma avaliação é possível, de que não existem valores supremos. A vida de um povo é construída a partir de um ideal, tudo é moldado em função dele. Quando surge a impossibilidade de concretizá-lo, e os discursos tornam-se cansados, todo esforço aparece como vão. Desconfia-se que todas as visões de mundo e formas de valoração sejam falsas, que nada faz sentido, que não há sentido possível. Essa desconfiança acaba por tornar-se insustentável, a sociedade é tomada pelo “mais estranho e mais ameaçador de todos os hóspedes”, o niilismo.

Como ponto de encontro das questões debatidas neste trabalho, portanto, foi possível concluir que a crença na ausência de valor, somada à debilitação do homem e a sua impotência em se colocar metas, são seqüelas da avaliação moral, do modo de pensar metafísico. A perda da função reguladora do direito, a sensação contemporânea de instabilidade, insegurança e falta de parâmetros, pode ser interpretada como conseqüência niilista do cansaço dos modelos explicativos da constituição dogmática do ordenamento que, seja em âmbito teórico-filosófico, legal, judicial ou do senso comum, buscam oferecer legitimação racional e caráter solene à pura sujeição, uma vigência sem significado.

Essa sujeição, expressão da preguiça do não querer modificar, aprender, produzir, decidir, do conformismo, da apatia e do conforto da submissão, representa a interiorização da

agressividade que é inerente à vida, da vontade de poder através da qual o ser humano confere sentido ao mundo. A filosofia nietzscheana não admite “pontos-finais”, não permite emitir fórmulas ou prescrições. De qualquer modo, superar o niilismo é ser capaz de rir e dançar. Não se trata do riso da pequena felicidade hedonista, o riso da apatia alienada, dos “cadáveres, rebanhos e crentes”, o riso do lucro, ou mesmo do riso da vingança, do ressentido que quer “supremacia”, mas o riso do criador, daquele que quer ceifar e festejar a própria colheita.

O ordenamento jurídico, interpretado neste trabalho mediante o uso de conceitos nietzscheanos, não constitui garantia de futuro nem representa uma força afirmadora da vida. Enquanto instituição calcada na revelação, no mandamento da autoridade (simples ordem vinda “de cima”), na lei que vigora mas não significa, assemelha-se, diversamente, ao “frio ídolo” combatido por Nietzsche em sua filosofia. Esta ordem jurídica ascética pretende regular a vida em todos seus aspectos; instaurando um “igual-para-todos”, imagina propiciar a felicidade geral e assegurar a dignidade humana. Sob sua égide a sociedade se desestrutura por falta de metas comuns; o indivíduo perde sua capacidade legisladora de valores, torna-se apático, alienado (expressando o sentimento “isso não é problema meu”), mero escravo do consumismo (em um hedonismo doentio bem niilista). O meio ambiente, por sua vez, é degradado sem nenhum controle; a capacidade da natureza de se auto-renovar, de manter seu equilíbrio dinâmico, é sensivelmente abalada, pondo-se em risco a sobrevivência da espécie humana. Procurando compreender e reproduzir, neste particular contexto, algumas reflexões nietzscheanas, pode-se sustentar que o discurso “cansado” de que o Estado Democrático de Direito é um grande passo histórico para a solução de todos os problemas, para a consolidação de uma sociedade livre, justa e solidária, para a garantia da erradicação da pobreza e da prevalência dos direitos

humanos, está intimamente relacionado à impotência do homem de legislar, de estabelecer metas vivificantes, sejam individuais ou coletivas, de criar formas de regulação das relações cotidianas, de fazer girar as rodas da existência.

## 6. REFERÊNCIAS E OBRAS CONSULTADAS.

### 6.1 Obras de Nietzsche

#### 6.1.1 Obras de Nietzsche citadas no trabalho

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução: Maria Inês Madeira Andrade. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995. 109 p.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 362 p.

\_\_\_\_\_. **A minha Irmã e Eu**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1992. 221 p.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 271 p.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, 381 p.

\_\_\_\_\_. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 328p.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 120 p.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 350 p.

\_\_\_\_\_. **El viajero y su sombra**. Traducción Enrique Eidelstein. Prólogo e presentación: Francesc L. Cardona. Barcelona: Edicomunicación, 1994. 160 p.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos finais**. Tradução, seleção e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora da UnB, 2002. 237 p.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 179 p.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras,



2000. 350 p.

\_\_\_\_\_. **O anticristo**. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001, 125 p.

\_\_\_\_\_. **O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo**. Tradução notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 115 p.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução notas e posfácio: J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 279 p.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Coleção “Os Pensadores”. Seleção de textos: Gerard Lebrun; tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio: Antônio Cândido; consultoria: Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 464 p.

\_\_\_\_\_. **Opiniones e sentencias**. Traducción y presentación: Héctor A. Romay. Buenos Aires: Bureau editor, 2000. 95 p.

\_\_\_\_\_. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 102 p.

#### 6.1.2 Outras obras de Nietzsche Consultadas

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001. 261 p.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo: como cheguei a ser o que sou**. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000, 125 p.

\_\_\_\_\_. **Para além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002, 238 p.

### 6.2 Outras obras de Filosofia, Direito ou Literatura.

#### 6.2.1 Outras obras de Filosofia, Direito ou Literatura citadas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique

Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207 p.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes (coord.). **Introdução ao direito do ambiente**. Lisboa: Universidade Aberta, 1998, p. 49

CASTORIADIS, Cornelius. **A ascensão da insignificância**. Tradução: Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985, 86 p.

DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Introdução Gilles-Gaston. Prefácio e notas: Gérard Lebrun. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção "Os Pensadores". 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 331 p.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nove variações sobre temas nietzschianos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 150 p.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Supervisão final do texto: Leila Porto de Abreu Novaes et. al. Rio de Janeiro: Nau, 1999. 160 p.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. 295 p.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermentina. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 382 p.

KAFKA, Franz. **A metamorfose e outros contos**. Tradução: J. A. Teixeira Aguiar. Chile: Editorial Lord Cochrane, 1988. 95 p.

\_\_\_\_\_. **O castelo**. Tradução: D. P. Skroski. São Paulo: Nova Cultural, 2003. 446 p.

\_\_\_\_\_. **O processo**. Tradução: Torricelli Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2001. 255 p.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 171 p.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & UNIJUÍ, 2001. 281 p.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração**. São Paulo:

Perspectiva, Fapesp, 2004, 189 p.

MIRRA, Álvaro Luiz Valery. **Ação civil pública e a reparação de dano ao meio ambiente**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002, 416 p.,

NERY JÚNIOR, Nelson; NERY, Rosa Maria de Andrade. **Novo Código Civil e legislação extravagante anotados**: atualizado até 15.03.2002. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

NOGUEIRA, Ana Carolina Casagrande. **O princípio de precaução no direito ambiental**. Florianópolis, 2001. 121 f. Monografia (Bacharelado em direito) – Centro de ciências Jurídicas, Departamento de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial & UNIJUÍ, 2000. 136 p.

ROCHA, Maria Isabel de Matos. Reparação de danos ambientais. **Revista de direito ambiental**, São Paulo, n.19, ano 5, pp. 128-156, jul./set. 2000, p. 140.

ROCHA, Silvia pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita**: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de janeiro: Relume Dumará, 2003. 182 p.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1994.

SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da. A inversão do ônus da prova na reparação do dano ambiental difuso. In. LEITE, José Rubens Morato e DANTAS, Marcelo Buzaglo. **Aspectos Processuais do Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.37 e 38.

#### 6.2.2 Outras obras de filosofia, direito ou literatura consultadas.

ABRAHAM, Tomás. **El último ofício de Nietzsche**: y la polémica sobre “El Nascimento de La Tragedia”. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996. 356 p.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. 142 p.

FONSECA, Thelma Silveira Mota Lessa da. Nietzsche: a origem da linguagem. **Educação e filosofia**, Uberlândia, v. 8, n. 16, p. 107-118, jul./dez. 1994.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial & UNIJUÍ, 2001. 152 p.

KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução e posfácio: Modesto Carone. Coleção Biblioteca Folha. Rio de janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003. 254 p.

\_\_\_\_\_. **Concideraciones acerca del pecado; Cuadernos em ocatava**. Traducción: Carlos Samonta. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2003. 93 p.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a justiça**: crítica e transvaloração. São paulo: Perspectiva e Fapesp, 2004. 189 p.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **A lei**: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. 436 p.

\_\_\_\_\_. (org.) **Legalidade e Subjetividade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002. 208 p.

ROSSET, Clément. **Alegria**: a força maior. Tradução: Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de janeiro: Relume Dumará, 2000. 102 p.

SAFRANSKI, Rüdigger. **Nietzsche**: Biografia de uma tragédia. Tradução: Lya Left. São Paulo: Geração Editorial, 2001. 364 p.

### 6.3 Legislação

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nºs. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nºs 1 a 6/94. Brasília: Senado federal – Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002.

BRASIL. Lei 6.938, de 31 de Agosto de 1981. Dispõe sobre a política nacional do meio ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 nov. 2002.

BRASIL. Lei 7.347, de 24 de Julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico, e dá outras providências. GOMES, Sebastião Valdir. Direito Ambiental Brasileiro. Porto Alegre: Síntese, 1999, pp. 276-279.

BRASIL. Lei 8.078 de 11 de Setembro de 1990. Dispõe sobre a proteção do consumidor e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 22 jul. 2002.

BRASIL, Lei nº. 5.869, de 11 de Janeiro de 1973. Institui o Código de Processo Civil. Edgard Hermelino Leite Jr (org.); Dulce Eugênia de Oliveira (coord.). Coleções de leis Rideel série compacta. 5 .ed. São Paulo: Rideel, 1999.

Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992: Rio de Janeiro): Relatório da delegação Brasileira/ Divisão do Meio Ambiente do Ministério das Relações Exteriores; apresentação de Celso Lafer. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão - Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 1993, p. 142.

#### 6.4 Obras de referência

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª. edição brasileira, coordenação e revisão: Alfredo Bosi. Revisão e tradução de novos textos: Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 1014 p.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação, referências, elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **NBR 10520**: informação e documentação, trabalhos acadêmicos, apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **NBR 14724**: informação e documentação, trabalhos acadêmicos, apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

ECO, Humberto. **Como se faz uma tese**. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 2. ed. ver. ampl. São Paulo: Atlas, 1990.